

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_I 188138

UNIVERSAL
LIBRARY

B A

An Introduction to Social Psychology.

by

WILLIAM McDUGALL

و معاشرتی نفسیات

ترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی ، بی۔ اے۔



سلسلہ کتابیں

معاشرتی نفسیات

تصنیف

ولیم میک ڈوگل ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی منیر احمد ہادی صوابی۔ اے۔

زکرن شعبہ تالیف ترجمہ جامعہ شمانیہ

۱۳۵۸ھ م ۱۳۶۲ھ م ۱۹۴۷ء

لا اظہر من الشمس

یہ کتاب مسز میتھوئن اینڈ کمپنی لندن کی اجارت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی۔

فہرست میں معاشرتی نفسیات

باب اوّل

صفحہ
۱ - ۱۷

امتناجی

معاشرتی علوم کی بنیاد میں نفسیات کا مقام۔ جواب نظری طور سے تسلیم کر لیا گیا مگر عملاً اُس سے عدلت کی جاتی ہے۔ ان امور کی ابتر حالت کی تاریخی توضیح۔ واسطے بہتر نفسیاتی اساسات کے معاشرتی علم کی ضرورت کی تشریح۔ علم اخلاق۔ معاشیات۔ سیاسیات۔ فلسفۂ تاریخ۔ علم اصول قانون۔

۱۸

فصل اول

ذہنی اطوار انسان کے جو اُس کی اجتماعی حیات کے مبادی ہیں۔

باب دوم

جبلتوں کی ماہیت اور ذہن انسانی کی ساخت میں اُن کا مقام۔

۱۸ - ۴۱

تصورات جبلت کی رد و کی اجمالی حالت۔ انسانی ذہن میں جبلتوں کے خاص کام کے بارے میں اختلاف۔ جبلت عمل حقیقتہً ذہنی ہے۔ اور اس میں شامل ہے۔ علم

اور حس اور فعل بھی۔ انسانی مفہوم جبلت کا پیدائشی میلان کی حیثیت سے اس کے تین جزو ہیں جو افعال ملتہ مذکورہ سے مطابقت رکھتے ہیں۔ تین جزو جبلتوں کا جو ان کے برآ اور در آ حساب قبول میں ہوتا ہے۔ جبلت کا تعلق وجدان یا جذبہ سے۔ تمام انسانی فعلیت کی محرک اور دل جلیتیں ہیں۔

باب سوم

۸۵ - ۲۲

انسان کی خاص جلیتیں اور اولی جذبات
ابتدائی جذبات کی شناخت کے لئے تین اصول معتبر ہیں۔
جبلت فرار اور جذبہ خوف۔ جبلت ہرب اور جذبہ تفرج جبلت ہفسار
اور جذبہ حیرت۔ جبلت تنازع اور جذبہ غضب۔ جبلت تذلل
یا اطاعت اور جبلت ادعا یا خود نمائی اور جذبہ متابعت اور کبر یا منفی
اور مثبت حس ذات۔ والدین کی جبلت اور نرم جذبہ (شفقت)
جبلت تولید۔ جبلت اجتماعی۔ جبلت کسب۔ جبلت تعمیر۔

باب چہارم

۱۱۸ - ۸۶

بعض عام یا غیر نوعی پیدائشی رجحان
ہمدردی یا ہمدردانہ استقرا جذبات کا۔ تذکر اور تذکریت
خلاف تذکر۔ نقل رجحان کھیل کی طرف اور جوش رقابت
تنبیر مجوزہ پرونیس گردس کے کھیل کے نظریہ کا۔ عادت مزاج۔

باب پنجم

۱۵۹ - ۱۱۹

وجدانیات کی ماہیت اور قبض لطف جذبات کی ساخت
مشرقیہ کامعہوم وجدان کا۔ عضو یا قی ترجمانی اس مفہوم کی۔
مولف جذبات جن میں وجدانات کا وجود ضمنتا شامل نہیں ہے۔

قدرت ساسی - رعب - احترام - تلک گزاری - تحقیر - امانت - کراہمت
فریفتگی - حسد - مولف - جذبات جس میں وجدان کا وجود ضمنتاً
شامل ہے - ملامت - تشویش - رستک - انتقامی جذبہ - جفگی -
شرم - حسیب - مسرت آگس اور غم آگس جذبہ - جذبہ رحم - بہمت
فوری استعجاب کا جذبہ -

باب ششم

وجدانات کا تدریجی کمال

۱۶۰ - ۱۷۴

وجدانات کے تین خاص نمونے - عشق - نفرت - اعزاز
نفرت کی پیدائش - والدین کی محبت ایک نمونہ ہے نہایت پیچیدہ
وجدان کا - فعلی ہمدردی اور انس کا محل الفت بامیں انتخاب میں -

باب ہفتم

۱۷۵ - ۲۰۸

شعور ذات کا اور خود خیالی کے وجدان کا نمونہ -
تشریح خصلت کی جس کا نظم خود خیالی کے وجدان سے
نہ ہوا ہو - مسئلہ خصلت اخلاقی کی تعریف - ذات اور غیر کے تصور
کی پیدائش - ہم پر شائش اور کموش کا اس قدر اثر کیوں ہوتا ہے ؟ -
اس کا محل مہیا ہونا خود خیالی کے وجدان کے مطالعہ سے جو
معاشرتی ماحول کے زیر اثر ہے جو اخلاق کو گویا ایک سانچے میں
ڈھالتے ہیں - خصلت کی تنظیم شائش یا کموش کے خیال سے محض اذیت
کی تحریک سے ہوئی ہے جس میں یہ ضمناً شامل ہے - پیچیدگی ان محرکات
کی بعض کا ذب غیر خیالی اور بعض مشابہ غیر خیالی محرکات سے
ہوئی ہے جس کا ظہور خود خیالی کے وجدان کی توسیع پر
موقوف ہے -

بائشتم

۲۰۹-۲۲۴

اجتماعی کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی

رائے عوام جو حوصلہ کی سب سے اعلیٰ اسطوری ہے
اُس کے نقصانات - اخلاقی احکام دو قسم کے ہیں ایک تو اصلی
دوسرے نقلی - جذبہ کا تعلق اخلاقی حکم سے - اخلاقی وجدانات
اور اُن کا تعلق اخلاقی روایت سے -

اثر اُن شخصیتوں کا جس کی قدر مانی ہوئی ہے - میدانِ اُشی میلاں
کا اثر اخلاقی وجدانات کے مجموعہ - ترکیب - محمد اخلاقی وجدانات کی
اور خود حیالی کے وجدان کی - مقام جمالی قدر شناسی کا -

بائیسم

۲۲۵-۲۶۴

ارادہ

اخلاقی کوشش میں کمر و کٹا ظاہری علیہ قوی جو شش پر
وہ توانائی کہاں سے آتی ہے جو قوت دیتی ہے کمر و
انسانی کوشش کو - ارادہ ارادہ اور تعین - اخلاقی دستور تعین کی
مائل کل نفسی ہے اگرچہ عموماً غلط میاں ہوئی ہے - ارادہ کا امتیاز
۱۱۔ سرے طریقوں سے طلب کے - اقناعی نظریہ ارادے کے
استعداد - ارادہ کی تعریف اور تشریح - اُس کی متعین کرنے والی توانائی
کا سرزخ خود حیالی کے وجدان سے - دو نمونے سمجھ انتخاب کے -
وجدان صراطِ دابحہ - سیرت - اُس کا تعلق وجدانات سے -

فصل با حصہ دوم

۲۶۵

دین انسان کے رجحانات کا ابتدائی عمل
جماعتوں کی حیات میں

باب دہم

۲۶۵ - ۲۷۸

والدینی جبلتوں کی تولید مثل

اُن کا تعلق شرح ولادت سے۔ رقابت کے اثرات عقل اور معاشرہ کی اجازت کے ان جبلتوں کے عمل پر۔ کوئی عقل اس کو تجویز نہیں کرتی کہ یہ جبلتیں کمزور ہوتی جاتی ہیں۔ والدینی جبلت کے میدان کی توسیع اور اسے خادمان۔

باب یازدہم

۲۷۹ - ۲۹۴

جنگجوئی کی جبلت

اُس کا عمل ابتدائی انسانوں میں۔ اس کا مقام ماہمیت انسانی اور انسانی معاشرتی اجتماعات میں۔ اس کا عمل انتقامی اور خلقی استحقار کی صورتوں میں معاشرتی ترتیب کے قیام کے لئے۔ رجحان ہمہ ساری کا واسطے دفعیہ جنگجوئی کے۔

باب دوازدہم

۲۹۵ - ۳۰۰

جبلت اجتماع پسندی

اُس کے خام عمل کی مضرتاثر شائستہ لوگوں میں۔ اُس کے نارکتر اعمال معاشرت کی ساخت کے دریافت کرنے کے لئے

باب سیزدہم

۳۰۱ - ۳۱۷

وہ جبلتیں جن کے ذریعے سے مذہبی مفہیم معاشرتی حیات پر موزوں ہیں

خوف۔ اطاعت۔ استہمام۔ والدین کی جبلت۔ اُنکے جذبات جو ملے ہوئے ہیں۔ قدر شامی۔ رعب احترام کے ساتھ

کیونکہ جذبہ شفقت داخل ہو گیا وجدان قدرت الہی میں تعلق
دھب کا اخلاق سے۔ استفہام مبدع ہے تحقیق کا لہذا مبدع ہے
علوم کا۔

باب چہارم جہلت کسب و تمیز

۲۱۸-۲۲۰

باب پانزدہم محاکات اور کھیل اور عادت

۳۲۱-۳۲۳

اندانی شرط مجموعی دہی حیات کی۔ اور قیام اور محور دایا
محاکات اس حیثیت سے کہ وہ عامل ہے معاشرتی حفاظت کا
محاکات اس حیثیت سے کہ وہ عامل ہے ترقی کا۔ معاشرت میں
کھیل کا میل حول پیدا کرنے والا اثر۔ عادت۔ اُس کا مترتب
معاشرت کی حفاظت میں۔

تکمیلہ کا باب اول نظریات فعل

۳۲۴-۳۲۷

نظریہ فعل صمنا شامل ہے گد تہ بخت میں۔ دوسرے
نظریات فعل۔ نفسیاتی لذتیت۔ نظریہ لذت دالم۔ مثالی حرکی
نظریہ۔ بصیرتی نظریات۔

تکمیلہ کا باب دوم جہلت زن و شوہر

۳۲۵-۳۱۰

عام نقشہ زن و شوہر کے مرتبہ کا تولید مثل کی جہلت میں۔
ترتیب زن و شوہر کی جہلت کی۔ زن و شوہر اور اکی۔ میر عالمانہ حاسر میں

شہوت اور محبت - زن و شوہر کی جبلت ایک محرک ہے تو انائی کی
اُس کی ثانوی معاشرتی کردار - نمواس جبلت کا - یر و فیسر پر بود کی
راہے کا امتحان - انسداد اور ارتداع - عفت اور محاب - زن
شوہر - حالت کا عکس اور تخریب - باہمی تعلیم - زن و شوہر کی روشن
خیالی - مکملہ صغریٰ -

مکملہ کا باب سوم

جذبات مشتقہ

۴۱۱-۴۳۴

جذبات مشتقہ اطمینان - امید - تنویش - اامیدی - یاس - مسرت -
افسوس - رنج - پشیمانی - اُن کا اصلی امتیاز ابتدائی جذبات سے - یہ
وقتیں معین میں اس منہی سے جیسے پہلی - مصیبت اختلافات منزل -
جذبہ کا فعل -

— — — — —

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

معاشرتی علم نفس

()

باب اول افتتاحی

علمائے معاشرت سے اکثر کا یہ خیال ہے کہ علم نفس انکے علم کے موقوف علیہ^۱ علوم سے ہے اور تکمیل علوم معاشرت کی علم نفس کی تکمیل اور تحقیق پر مبنی ہے۔ یہ مفہومات ایسے صاف اور صریح ہیں کہ انکے منطقی ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو شخص اس مقدموں کو تسلیم نہیں کرتا انکے لئے منطقی ثبوت بھی کچھ مفید نہ ہوگا۔ بس یہ ایک طرز واقعہ ہے کہ علم نفس حواذہن کے مابین اور افعال کے ضوابط پیدا کرنے کا دعویٰ اور انکی تحقیق اور تدقیق کا سامعی ہے اور جسکو علماء اہل تحقیق علوم معاشرت (مثل اخلاق، معاشرت تمدن، فلسفہ تاریخ معاشرت علم انسان اور انکے سوا وہ خاص علم جو معاشرت پر مبنی ہیں یعنی علم مذہب اصول قوانین اقلیمات فنون کا موقوف علیہ علوم اور مبادی سے

۱۔ موقوف علیہ کسی علم کا وہ علم ہے جو اس پر موقوف ہو جسے جبر علم کے مسائل اس دوسرے علم میں بطور بنیادی مسائل کے تسلیم کرنے جائز یا سلب کا موقوف علیہ علم طبعیات ہے اور ہمدرد کا علم مابعد الطبیعت ۲

مانے ہوئے ہیں وہ ایسا سمجھا جائے۔ بعض مصنفین اس سے متش کوٹ اور رامہ حال میں جو علم نفس کے اس دعوے کی تردید کے دریے میں بعض علم نفس کی رامی نامہ کرنے میں لگیں علم اس سے کوئی سروکار نہیں رکھنے۔ اور علم اخلاق یا معانیات یا اور کسی سامنے کی علم یہ رسالہ لکھنے کے لئے بٹھجے جاتے ہیں اور کتنا وہ بنیادی اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ علم نفس سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ اب تعداد معنیات رامہ حال کی ملکہ اکثر جو معانیات کے نفس مسا میں لکھے ہیں وہ علم نفس کی قدر و منزلت کو تسلیم کرتے ہیں مگر معانیات محل سطحی اور سیانی باتوں یہ انکار کرتے ہیں اور علم نفس کے وہ غلط اور کہہ ان مسائل جو محاورہ و مواہد میں شامل ہو گئے ہیں انکو واقعی تحقیق کا مبداء قرار دیتے ہیں۔ مگر اس آراء کے ساتھ ساتھ یہ قابل افسوس حالت گذرے ہی کوئے۔ اور محوڑی ہی بات کے بعد علم نفس کو موثوق علیہ اور میں علوم معاشرت کی منزلت و بہائے کی سلام و خوش خباں تصدق سے تسلیم کر چکے ہیں۔

لہذا اس لئے علم کو ترقی دینے کے لئے تحریر کی گئی ہے لہذا اس باب سے کہ اس کتاب کا اجمال اسباب اختلاف کی تحقیق سے ہو جو واقع ہو رہے ہیں۔ اور اس کے بعد اسد لال لیا جاتے جس سے نتیجہ کے بعد کرنے کی امداد ہے۔ کہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ علم معانیات میں علم نفس نے عدم تسلیم کا سبب خود علم نفس کی کوتاہیاں نہیں۔ اور اگر اس علم کو اسی منزلت پر قائم کرنا ہے تو باقی کے اس لئے دور کے جاس اس سوال ہے کہ۔ اور بعض کیا ہیں اور کبوں اس کتاب مافی رہے ہم بہائیت اسے تھارے ساتھ اس سوالوں کے جواب دے کی کوئی کر رہ گئے۔ مگر اس سے تقرض یہ کریں گے کہ ان کوتاہیوں کی تقسیم معنیات علوم معاشرت میں لی جائے کہ اس بات تک یہ نفس کس کے فزادہ اشت سے کہتے ہوئے۔

علم نفس کا وہ شعبہ جو خصوصیت کے ساتھ علوم معاشرت کے لئے مفید ہے۔ افعال انسانی کے مصادر یا اخذوں کا بیان ہے۔ یعنی وہ محرکات اور دواعی جو افعال انسانی کا سبب ہوتے ہیں اور انسان نے اعمال اور انکی سیرت پر موثر ہیں اور انکی تنظیم کر رہے ہیں۔ خواہ وہ ذہن سے متعلق ہوں جو ابدن سے۔ اور یہی شعبہ علم نفس کا مدت سے مانفص چلا آیا ہے۔ اور اس میں اب تک احوال احوال اور حلقہ

موجود ہے۔ مسائل میں تقسیم حالات شعور انکی تحلیل اجزائیں۔ ان اجزاء کی ماہیت انکی ترکیب کس طرح ہوتی ہے۔ علوم معاشرت سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں۔ اور سلسلہ مسائل تعلقات نفس و بدن طرق نفسی اور طبعی شعور کے اور افعال و داعی کے اسکے ساتھ ہی بحث خالص عقلی طریق کی۔ وہ طریق جس سے مکان اور زبان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور انکے اضافات کا ایما ملکوت اور مباحث کا علم ہوتا ہے اور عقلی طریقے نقل اور ادراک تعامل اور تجربہ کے اور انکے باہمی تعلقات کا۔ ان سب کو بذات خود علوم معاشرت سے بہت کم تعلق ہے۔ البتہ ان طرق کا حاصل۔ مثلاً علم انتظام مثالیات کا اور آئسے جو یقین پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ طریق جس سے وہ افعال و عادات اور خصال پر موثر ہیں اور انکی تنظیم کرتے ہیں۔ اور انسانی مذاہب کے باعث ہوتے ہیں اور ایک انسان کا تعلق دوسرے انسان سے قائم کرتے ہیں۔ یہ جملہ مسائل علوم معاشرت کے لئے فوری اور کافصل اہمیت رکھتے ہیں۔ ذہنی قوتیں جو انرجی یعنی توانائی کے منبع ہیں۔ انجام کی قرار داد اور جملہ انسانی فعلیت کی بقا اور استمرار کے موجب ہیں۔ عقلی تدبیریں ان قوتوں کی خادم اور انکے آلات یا واسطے ہیں ان قوتوں کی تعریف اور شخص یا نسل انسانی میں انکی تاریخ خوب وضع ہو جانا چاہئے قبل اسکے کہ علوم معاشرت کی تعمیر علم نفس کی مستحکم بنیاد پر قائم کیا جائے۔ اب علماء نفس مذکورہ مسائل کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور بہت کچھ ترقی کی ہے۔ اور قابل قبول نتائج پیدا کئے ہیں۔ خاکو پہلے نا واجب طور سے فرو گذاشت کیا تھا۔

یہ امور چند در چند حالات کے نتائج ہیں۔ تاریخ علوم پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتائج ناگزیر تھے۔ یہ ضرور تھا کہ جب انسانوں نے معاشرتی حیات کے پیچ و پیچ آثار پر نظر کرنا شروع کیا۔ لامحالہ وہ پیش یا فائدہ مسائل پر توجہ کرتے۔ اور ایسے اصول سے انکی توجیہ کرتے جنکو کم و بیش اجمال کے ساتھ انہوں نے مان لیا تھا مسائل کے مالد و ماعلیہ سے وہ آگاہ نہ تھے۔ وہ اصول جو مابینہ نشورات سے موت پذیر ہوئے تھے۔ بہ تدریج نشو و نمو کرتے رہے بے شمار نکاتیں نکلیں۔ انکی تصریح زیادہ

ہوتی گئی۔ اگرچہ اُنکے معنی میں جو پوشیدگی تھی وہ نہ گئی۔ یہ نتیجہ علمائے مابعد الطبیعت اور علمائے مذہب کی محنتوں کا تھا۔ جب اٹھارویں صدی میں اور اوائل میں انیسویں صدی کے جدید اصول نظام علمی کے عمومات تسلیم ہونے لگے اور جملہ بالآخر مقاصد علوم میں اور انکا استعمال ہونے لگا۔ اور زمانہ جدید کے موافق معاشرتی علوم میں انیاز پیدا ہوا۔ اس صورت میں ناگزیر تھا کہ مصنفین معاشرتی علوم کے ہر صنف میں انھیں اصول پر چلتے ہوئے جہوں سے چلے آتے تھے اور تقریبی اصول کو جسے وہ ملتی تھے۔ اساسی سمجھے ہوئے تھے معاشرتی مطالب کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے۔ کہ وہ انسانی کے ساحل کی گہری تحقیقات میں لائی جاتی۔ یہ توقع تھی کہ مصنفین کی سلیبس کی پہلی غرض بہت ہی وسیع ہائے عظیم قانون سلطنت بہت شخصی سیرت جمہوری کے لئے قواعد وضع کریں۔ عملی علوم صنف ہائے مذکور کی تہوں کو بیک کر دیں اور انکو بعد کی سلوں کے لئے جیوڑ جائیں اور جو شخصی ذہن کے ابتدائی کام میں مصروف ہوں انکا دنیا نفسی حیثیت کی پیدا ہوا اور اس بنیاد پر آئندہ کے مصنفین معاشرتی علوم کی پرورش کریں۔ جو مسائل اُنکے سامنے تھے وہ ہیات نہدی تھے۔ رسم و رواج و امین نظامات اس کے متقاضی تھے کہ انکی عقلی ضرورت ثابت رہا۔ کہ لوگ معاشرتی اصلاح چاہتے تھے انکی کوشش تھی کہ اپنے کو ما کو برہانی ثبوت سے مستحکم کریں۔ تاکہ اُنکے اصول کی حقیقت اور مسلمہ اصول ذہن انسانی سے انکی مطابقت قائم ہو۔

مگر ہم مصنفین نفسی کو کام میں لاکے یہ ناممکن الوقوع دستور عمل قرار دیتے اس صورت میں ابھی ممکن نہ تھا کہ وہ ایسا علم نفس پیدا کرتے جو درکار تھا۔ کیونکہ وہ علم جو ابتداء ابتدائی حالت میں سما وہ علم جس کا تعلق معاشرتی آثار کے ساتھ ثابت یا اسکی حقیقت قائم کرنا چاہتے ابھی تک نظروں سے دور اور تاریکی میں تھا۔ ابھی اسکو پیدا ہونا تھا یعنی علم حیات۔ اور اس علم کا پیدا ہونا تقابل اور تکمیل علم نفس ہی

مٹ رہا ہی تو ت سے وہ ملتی تو اور تقاسم حکام مد عقلی اور مدی تصدیقات ہوں علم ہند سے کہ
تو ت اکل رہا ہی ہے "م

موقوف تھا اسی سے جو اساس مطلوب تھا وہ مل سکتا ہے۔ اور اسکی تحقیق ڈارون کی تصنیف سے پہلے نامکن تھا۔ ڈارون کی وہ تصنیف جنے انسانوں کو باور کرایا ہے کہ باعتبار جسمانی جملہ ہمتوں کے انسانی اور حیوانی بروز و تکمیل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور اس اور اک کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے جس سے ثابت ہوا کہ مائل تسلسل ذہن انسانی اور عالم حیوانات کے بروز و تکمیل کا ساتھ ہی ساتھ ہے۔

لہذا مصنفین علوم معاشرتی در صورت عدم موجودگی تدوین علم نفس کے مجبور تھے کہ ذہن انسانی کے باب میں بعض کلئے اختیار کر لیں اس طریقے سے انہوں نے علم نفس کے اقل معلومات کو جو جملہ مطلوب تھی پیدا کر لیا جسکے بغیر چارہ نہ تھا ان مسلمات سے اکثر میں کافی حقیقت تھی جس سے باوہی الرائے میں ان کے مسائل کی تصدیق ہوتی تھی۔ وہ مسلمات ایسے جامع معلوم ہوتے تھے گویا کہ مزید تحقیق و تفصیل یعنی تعلیمات کی ضرورت ہی نہ تھی بلکہ پس پردہ ہو گئی تھی۔ یہ مسلمات نہ صرف ان لوگوں نے اختیار کئے تھے جو ایک مدت تک کام کر کے مستعد ہونے نفع جنھوں نے ذہن کو بہ حیثیت سے ملاحظہ نہ کیا تھا و ہر ممکن راستے سے مطلوب تک نہ پہنچے تھے بلکہ محض تحقیق حق بھی انکا مقصد اصلی نہ تھا۔ عموماً ایسے لوگوں نے انکو اختیار کر لیا تھا جملہ کسی خاص علمی مسئلہ کے رفع کرنے کا شوق تھا اور جن کی تحقیق رکی ہوئی تھی کسی خاص مطمح نظر کے قائم کرے کے لئے وہ اسکے درپے تھے کہ ایسا ہونا چاہئے نہ کہ اسکے دریے ہوں کہ حقیقت کیا ہے اسلئے وہ ہر قدم پر گمراہی میں پڑنے لگے۔ پس جب علم نفس نے آہستہ آہستہ بہ تدبیرج اتنی ترقی کی کہ اسکی حیثیت اب مستقل علم کی سی قائم ہو۔ تو

ڈارون کی تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ انسان اور دوسرے جانوروں میں اعدادی فرق ہے اور جملہ انما ایک سلسلہ ارتقا میں متقدم اور ہر سافل برنی کر کے عالی ہو گیا ہے۔ کہ کچھ انواع عظیمہ و علیمہ ہوں جیسا کہ پہلے حال کیا گیا تھا ۱۲م

وہ لوگ اسکے درلے تھے کہ ایسے طریقہ کے مطابق عالم کو مائیں۔ کہ عالم کو جو داسا معلوم در اس اور محض واقعات اور آثار کے مابہدیر انکا کرس اور اس سے بذریعہ استوحاح یا استعراا اسے معصود و حاصل کرس ۱۲م

معلوم ہوا کہ تہہ ہے اس علم کا جسکو علوم معاشرت سے نقلی ہے اور جو ان علموں کے لئے نہایت اہم اور ضروری ہے اسی جگہ بعض منتشر گراہکن مسلمات نے لے رکھی ہے جو مصنفین علوم مذکورہ کے ساتھ پر واضحہ ہیں بلکہ وہ لوگ بہت برہم ہیں کہ علم نفس اُن کے مقبوضات میں کیوں خیل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس دخل سے ہمارا نظام بالکل مباحثا متنا۔

ماہرین علم نفس نے جب پایا کہ ایسے علم کی سریدہ کر کے اذسکو اور علموں سے بلعدہ کریں تو اُن کو نہایت ننگ اور ادون مرتبہ انکی وسعت نظام اور استعمال کا اعتبار کرنا پڑا انہوں نے اکثر اس بر فاعست کر لی۔ کہ یہ شعور کا علم ہے اور صرف فکری ہی اسکا طریقہ ہے۔ لیکن فکری تکمیل اور شعور کا بیان ہی وہ جز اس علم کا تھا جو اوروں سے سما ہوا تھا۔ فکری کو اسکا طریق واحد قرار دینے سے اس علم کا دوارہ مگ اور عمل منہل رہا۔ کہو کہ حجاب کی زندگی اور محرکات کا مصل ہامی ذہنی حیات کا وہ سر ہے حسی فکری مشاہدہ اور بیان تفصیلی کو بہت لغزش کام کرنے کی ملتی ہے علمی اور عقلی طرق شعور ابک سمہ پور اور گونا گوں ذخیرہ ہے حسی فکری امتیاز تکمیل اور تفصیل کو اجماع موقع کام کرنے کا ملتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں مذہبی اور علمی شعور میں بہت ہی کم گفتا شس ہے اور جھنڈے بھی وہ بہت تالیک اور فکر کو دعو کا دینے والی ہے۔

خوڑی مدت کے بعد ڈارون کے خیالات نے علوم حیات میں انقلاب عظیم برپا کیا۔ اس وقت بہ نفع ہو سکتی تھی کہ ماہرین علم نفس اسے علم کو ابک وسیع طر سے ملاحظہ کریں گے اور پورے میدان بر اینی حقیقت کا ادعا کریں گے۔ اسی زمانہ میں تجربی طرق فکری کا آغاز ہوا جسے مصنفین لی نامتو توجہ کو اپنی حامی منہ لربا تا کہ اس جہدہ اور صحیح طریقوں سے علم کا جہدہ اندازہ کیا جائے۔ یہیں ابک بسید فکر کے سوا کوئی کار گذار نہ تھا۔

اب ہم بعض اشدنی مانج اس قس از وقت احاف کی ملاحظہ کرتے ہیں جبکہ نہایت اہم فکر عمل مقامات علم نفس کے اُن علموں کے ساتھ ضم کرے گئے ہیں ذبیع سے جائے تھا کہ منطقی سلسلہ میں نفسی حقیقتیں در بافت کہجائیں اور اس مستکم فیادیر علمی عمارت قائم کی جائے۔

علم اخلاق سے ایک عمدہ مثال ملتی ہے۔ اس علم کے ہر مصنف کو ضرورتاً علم نفس کے مسائل سے کام پڑتا ہے۔ اور علم اخلاق کے رسالوں میں اکثر سطحی مواد علم نفس کا موجود ہے۔ علم اخلاق کے قدیم ماہروں میں علم نفس کی خامی کی وجہ سے ایسے مسائل پیدا ہوئے جو بعض روایتیوں کا مسلک تھا کہ عاقل اور نیک انسانوں کو چاہئے کہ جذبات کو کلینہ اپنے دل سے دور کر دے۔ یا مثلاً کانٹ کا مسئلہ ہے کہ عاقل اور نیک انسان چاہئے کہ خواہش سے آزاد ہو۔ قدیم متصفین کے ان طرف مفاہیم سے قطع نظر کہ ہم ایسے تین مسئلوں کو پیش کر سکتے ہیں۔ جو غلط ہیں اور بے سمجھے کو جسے اعتبار کرنے لگے ہیں۔ یہ اسی قسم کے مسلمات ہیں جس کا ذکر خیر اور پر ہو چکا ہے لیکن انیسویں صدی کی اخلاقی بحثوں میں ان کا پایہ مقدم ہے اور بہت کچھ مواد ان سباحثوں کا ان سے اخذ ہے۔ اور اگرچہ سب سے اہم ہے وہ مسئلہ جہت ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ انسانی افعال کا محرک طلب لذت اور دفع الہم ہے۔ اسی کے ساتھ یہ مسئلہ چلتا ہے کہ سعادت اور خوشی مراد فطری ہیں۔ انھیں دو مسلوں پر منفعت کی بنیاد قائم کی گئی ہے۔ انھیں دو مسلوں کی وجہ سے مذہب منفعت اکثر عقلا کے منافی طبع ہوا اور انھوں نے اسکو ترک کر کے اگلے مجمل اور مرموز تصورات اختیار کر لئے۔ منجملہ اکے ایک خاص قوت جسکو بصیرت خلقی کہتے ہیں یا غمیر (کالشنس)

۱۔ روایتیں اب لفظ حکمائے ہواں کا معادلی معنی کے میں طاں میں رس۔ مارے سے ر۔ ۱۰۱۱
یسا اھا حکمائے و اہم سے بے روا سے اور ہایت عرب او اہلاس میں سر کرنے سے و اہلاس
کلبی جسے حکمائے مشہور ہیں۔ یون کے لامدہ سے تھا۔ ۱۲ م

۲۔ جہت معی حرمی۔ ساد مانی ۱۲ م

۳۔ سعادت معنی ہے جو بہک کرداری اور کتات علوم سے حاصل ہونی ہے حکمائے سعادت اس
ہے اور جو کسی ایک ادنیٰ سے ہے سعادت انسانی کا مقصود حیر و سعادت ہے۔ کہ جو کسی سعادت کے
اکناس میں کسی روح و اہم بھی ہوا ہے ۱۲ م

۴۔ کالشنس کا صحیح ترجمہ اہاں ہے کہ عموماً اس طرح ترجمہ کرنے میں اس کو میں نے بھی اختیار

کیا ۱۲ م

احسن خلقی یا شعور فطری سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اور یہ زمین مسلمانوں سے
تقسیم اختیار کرنا چاہیے۔ علم اخلاق کی بنیاد فطرت کی گئی تھی۔ اکثر ان لوگوں میں سے جنہوں نے
اس اخیر مسلمہ کی کوئی نہ کوئی صورت اختیار کر لی تھی۔ جب انکا یہ مفہم عظیم بعض
مشکلات کے حل کرنے میں ناکافی ٹھہرا تو غایتاً وہ کوئی اور مسلمہ اس طرح کا اسکے ساتھ
ختم کر دیا کرتے تھے عجیب و غریب فطری اور اکالات اسکے ساتھ ملا دے اس
سہولت اور بے باکی سے جس طرح ہماری ٹوپی سے انڈے نکالتا ہے یا علم قیاد و
دماغ میں کو بڑ در یافت کر لیتے ہیں۔

اس امر پر نظر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ زمانہ مناظر تقریباً زمانہ حال یعنی ۱۹۲۰ء
یروفسیر سوچ کر آجہائی کے جو اپنے عہد کے علمائے اخلاق میں ایک سرگروہ تھے۔ مسلح
کو پھر ملتا۔ مثل اپنے پیش روؤں کے انہوں نے تسلیم کیا تھا کہ اخلاقی یا عقلی مل انسان
کے لئے ایک ام معقول اور طبعی ہے اور اسکی بنیاد کسی اصل پر ہے جو سوچنی معلوم نہیں
ہوئی ہے۔ یروفسیر موصوف نے کمال سنجیدگی سے ایک مضمون اس بحث پر
تحریر کیا کہ "تغیر معقول فعل" کا مدور ممکن ہے اور احیائاً اسکا وقوع بھی ہوتا
ہے اور شرط امکان اسے خلاف قاعدہ واقعہ کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس
بحث میں یروفسیر مدکورے ہتھام کے مفولہ کا جواب دیا ہے کہ ہر فعل کے مدور کے
وقت ہر انسان اس طرز عمل کو اختیار کرنا ہے جو اسکی رائے میں اسوقت اس فعل
کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کر سکے۔ یروفسیر موصوف یہ ظاہر کرنے
ہیں کہ اگرچہ جے اس مل نے بعض مشنات اس اصل کے تسلیم کئے ہیں لیکن عموماً انکی
پر رائے تھی کہ خواہش کسی ایسے امر کی جسکا خیال سبنا مسرت آنکشت نہ ہو محال طبعی ہے
اس فرقہ علمائے نزدیک کسی شخص کا وہ کام جو زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کرے اگر
اس شخص سے صادر ہو تو وہ حطائے اعتبار ہی ہے۔ اسے اس تناسب کے لگانے
میں غلطی کی ہے کہ کس طرز عمل سے کس درجہ کی مسرت پیدا ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ
اس فرقہ کے نزدیک ہر کام کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا
کرے۔ جو کام ایسا ہو وہ خلاف عقل صحیح ہے اور خلاف اخلاق بھی۔ کیونکہ ایسا کام
اس طریقہ کے خلاف ہے جو طریقہ خود فاعل کے نزدیک شایستہ کردار کا طریقہ ہے۔

وہ ہے کہ اس واقعہ کی کماوجہ ہے کہ انسانوں پر جب محرکات کا اثر ہوتا ہے تو وہ کموں اسطرح کام کرتے ہیں جسطرح ان کو کرنا چاہئے یعنی اخلاق باعقل کے ہونے۔
 سادہ کسی ہو۔ افعال ہو کہ علمائے اخلاق (جنکے ایسے عجیب و غریب خیالات و ماہیت افعال انسانی نے بارے میں ہیں) اپنی ساخت کے اعتبار سے ان قوی تحریکات سے بچے ہوئے ہیں جو عام انسانوں پر ماننے کے لئے ہیں علمائے اخلاق عام انسان کے افعال کو خلاف اخلاق اور اس کے اعلیٰ مافاع کے لئے مفسر خیال کرتے ہیں لہذا علمائے اخلاق رہائستہ کر کے درجہ کمال اخلاق پر مانز ہو چکے ہیں۔ اور تحریکات کو تابع کر لیا ہے اور ان پر انکا مطلق اثر نہیں ہے بلکہ اگر یہ قوت صحیح ہو تو یہ قوت ہی بدقسمتی ہے کہ انکی مخصوص ساخت نے انکو مفادہ آمنہ نفسیاتی مسائل پر ایسے علم کی بنیاد رکھنے کی راہ نہائی۔

بولٹیکل اکالومی کو بھی ان ناقص مسلمات نفسی سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا ہے۔ اس علم میں سبھی ہی دعویٰ کیا گیا تھا کہ اسکے مقدمات علم نفس سے ماخوذ ہیں اور اس علم کی ادوین بھی اسی پر مبنی ہے۔ اس تہمت کی کججہ لچھ حقیقت ہے کہ بدقسمتی بولٹیکل اکالومی ان غلط مسلمات سے ماخوذ ہے اور اسکے نتائج ایک سلسلہ غلطیوں کا ہے۔ اور بغیر ابا حو کچھ نرتی اس علم کی ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے ہوئی ہے کہ اسکی بنا کمال تر بیعیات یہ رہی کسی ہے۔ اس دونوں واقعوں کے سمجھانے کے لئے ایک مثال کا ذکر کچھ سما موکا اس مسلمات سے جو با دی النظر میں درست اور معقول دکھائی دیتے ہیں یہ سلسلہ ایجاد لبالیہ تھا کہ اگر کسی عام بازار میں آزادانہ تعال ہو تو کم سے کم قیمت پر اشیاء استمار دست یاب ہوں گے۔ مگر انسانوں کی عقل ضعیف ہے اور ناہنجی سے غیر معقول طریق پر اکثر پلٹنے لگتے ہیں۔ مگر علمائے اقتصاد نے گوش رسیدہ انزے دار دلی حقیقت کا حساب نہیں لگایا اس پر استہوار بنے والوں کا سلیقہ کا لگداری منی ہے جو مال کی قیمت بڑھانے کے شمارت کو ترقی دیتے ہیں اور معندہ نفع اٹھاتے ہیں۔ لوگوں کی اس کردار پر نظر کرنے سے ہم ان واقعات کو سمجھ سکتے ہیں کہ سلائی کی کلیں جو عامے نفع کے ساتھ پانچ بوٹہ کو فروخت ہوتی ہیں انکی بکری بارہ پونڈ کی قیمت سے بخوبی ہو سکتی ہے جبکہ ویسی ہی کلیں اس بازار میں انکی نصف

قیمت پر بھی نہیں بک سکتیں۔ وہی منجور قابل اور قیمتوں کے منطبق بہت اچھی طرح ان صورتوں سے جھٹلایا گیا جہاں سالک کے قیام اور منشا و درخت مال کے حاصل اعتبار حاصل ہونے سے ان اشیاء کی تجارت میں جو عموماً مصرف میں آتی ہیں۔ نرخ بازار گھٹ جایا کرتا ہے۔ باسوجہ سے کہ اشیاء کی بھاری قیمت میں جو روپیہ دیا جاتا ہے وہ عموماً خوردہ فروشوں اور دلالوں کی بیبیوں میں جاتا ہے اور ایسے ہی اور لوگ جو آزادی معاشریات کھلنے ختم نہ ہو اس سے مستفید ہوتے ہیں۔

اس عمدہ انٹری مثال میں جو علم نفس کی فی الجملہ تکمیل سے جو زمانہ حال میں جا رہی ہوئی ہے اور معاشریات کے مسائل اُن پر بنا کئے گئے ہیں سسٹم بوسکیو کی کتاب "مقیاس زندگی" پیش کیا جاسکتی ہے۔

پولینیکل سائنس میں حیرت انگیز مثال غلطی مسلمات کے استعمال کی کیا اس سے مرضی ہوئی کہیں مل سکتی ہے۔ کہ پیمائش فرقہ کا کل عالم کی محبت کا دعوے اور یہ پیمائش کوئی کہ کل عالم میں برابرانہ محبت جاری و ساری ہو جائے گی اگر سب عقلاً اپنے ذاتی اغراض پر نظر رکھیں اور ہر ملک اور قوم کو وہ کام سپرد ہو جائے کہ سزاوار ہو اور جس کے لئے مناسب ہو ایسے ہی غلط اصول پر مبنی تھا۔ یہ پیمائش گوئی ایسی جھوٹی ثابت ہوئی کہ دنیا جانتی ہے۔ کیونکہ ایک قومی روح اس شد و مد سے پیدا ہو گئی جس نے پچھلی صدی کے نصف آخر میں یورپ پر ایسا اثر ڈالا کہ تاریخ کی صورت ہی بدل گئی۔

فلسفہ تاریخ میں ہم اسی قسم کا استخراج پاتے ہیں سطحی ناقد کراہ کن (جنہیں سے سب نبیوں کو اکثر ضرور باطل ہیں) ایہ مسلمات ذہن انسانی کے منطبق ہیں ہم بطور ایک خاص مثال کے کوزن کے مسلمات کو پیش کرتے ہیں جن پر اس نے اپنے فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی ہے۔ کوزن نے پہلے نفسی تخلیقات پر غرض ترجمانی تاریخ بہت اصرار کیا ہے اس کا بیان حسب ذیل ہے۔ معاشرتی حیات کے مختلف اظہار و آثار کا ماخذ انسان کے رجحانات ہیں جو پانچ اساسی خواہشوں سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر خواہش کے مطابق ایک عام تصور ہے۔

مفید کے تصور سے علم ریاضی طبیعیات۔ محنت اور پولینیکل اکاؤنمی (معاشریات)

نکلے۔ عدل کے تصور سے تہذیبی اجتماعِ رباست اور علمِ اصول تو نہیں۔ جمال کے تصور سے بہتر۔ خدا کے تصور سے مذہب اور عبادت اور شہدقِ بذاتہ اور کامل اور خالص سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ حجتِ قائم کی گئی ہے کہ یہ تصورات (خمسہ) بسیط اور ناقابلِ تحلیل ہیں۔ یہ تصورات ہر ذہن کے ساتھ موجود ہیں۔ ان پر تمام بنیادِ انسانیت کی راحت کی قائم ہے۔ اور جس ترتیب سے یہاں اسکا ذکر کیا گیا ہے اُسی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے بہتر ہمارے گزشتہ بیان کے صدق کی مثال نہیں مل سکتی۔ اس بیان میں ایک تصویر ایسے فیلسوف کی ہے جس نے اپنے ملک کے خیالات پر بہت اثر کیا تھا وہ معاشرتی علوم کا تعلق علمِ نفس سے درست سمجھا تھا مگر اسکا علم نفس کی تکمیل نہ ہونی تھی لہذا بصورتِ نہایت ہی سطحی علم پر قناعت کر کے اُسی سے اپنی تجویز کو سچہ کرنا چاہا۔ جسے ان یا سچ مسلمات کی صورت پیدائی۔

فلسفہ ہائے تاریخ جس میں نفسیاتی بنیاد کا ادعا ہی نہیں کیا گیا۔ اسکی مثال فوٹی سے ہم پہنچتی ہے جس نے علمِ سوشالوجی کی تکمیل پر خوب کھنکھائی ہے۔

علمِ اصول قانون سے ہم بطور ایک مثال کے تقدیر کے مسئلہ کو لے سکتے ہیں جو تلافیِ مافات (یا مکافات) سمجھی گئی تھی۔ اسکو اب تک اکثر محققین مانتے ہیں یہ وحشیانہ مفہوم اُن وجوہ کا جو تقدیر کی علت سمجھے گئے ہیں طبعاً مسئلہ اختیار سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اس مسئلہ کو اُنکی تکمیلی صورت کے ساتھ مانتے ہیں ان سے ردِ باب کوئی معقول علت تقدیر کی سوائے مکافات کے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بنا پر اس مسئلہ کی جبکہ افعالِ انسانی اس طور پر واقع ہوتے ہیں کہ موجودہ حوادث مستقبل کی علت نہیں ہیں۔ بعد پر اس خیال سے نہیں دیجاتی تاکہ آئندہ کے لئے چشمِ نمانی ہو یا اصلاحی ترقی کی باعث ہو بلکہ صرف گزشتہ کے خیال سے بطور انتقام یا مکافات جس حد تک انسانی کردار کے منفع کے متعلق ہماری بصیرت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے۔ اس پرانے خیال کا ماننا ناممکن ہوتا جاتا ہے پس یہاں بھی ترقیِ نفسیات کی تکمیل پر موقوف ہے۔

جائے کہ ہر معاشرتی علم کو ترتیب وار لیکے ہر صورت میں ضرورت غلطیوں کی
محرمات کے مسئلہ کی نمایاں توجہ کی جائے۔ مگر میں اسے عرض صرف انیسویں صدی میں جو کچھ ہوا
ہے اسکا خلاصہ لکھنے دیتا ہوں۔ گذشتہ صدی میں جمہور مصنفین علوم معاشرت کے
دو فرقے تھے۔ ایک فرقہ اہل منفعت کے ساتھ جملہ دواعی کو لذت کی طلب اور
الم سے اجتناب کرنے پر محمول کرتا ہے۔ دوسرے فرقہ فطرت طلبی کے مسئلہ
سے رجوح (بازداشت) کر کے کر کے اہل مہذبہ کو ایک خاص قسم کی حدیسی قوت
سے سمجھا۔ جس کا تصور مہذب تھا اور اس کے مختلف نام تھے کوئی اسکو ضمیر (ایمان) کہتا
تھا کوئی خلقی قوت کوئی فطری شعور کوئی صرف حس یا شعور۔ اواخر صدی میں دونوں
فرقوں کے مذہب (عقیدہ) میں منطاط معلوم ہوا۔ لیکن کوئی قابل اطمینان قائم مقام
مقبول نہیں ہوا اور مہذبہ علمائے نفس بی جانب سے کوئی عمدہ مطلب اس فتور کے
تدارک کے لئے سوائے لفظ "ارادہ" کے نہیں پیش ہوا یا ایسا کوئی جملہ تصورات
کا میلان حقیقت کی طرف۔ ڈارون نے اپنی کتاب پیدائش انسان میں صحیح عقیدہ
انسانی دواعی کا بیان کیا۔ اور ثابت کیا کہ ہم کو اصل حقیقت کے کامل فہم کے لئے
طبعی تاریخ (نیچرل ہسٹری) بالمقابلہ کے طریق پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ مگر ڈارون کے
مطالب کو اس سے نقصان پہنچا کہ وہ باوصف ازکار عقیدہ نفسیاتی لذت طلبی سے
متاثر تھا۔ جواب تک اسے عہد میں ہادی تھا۔ مگر ڈارون کے مسلک پر بہت کم
علمائے نفس نے رفتار کی۔ اور جو کام اسے آغاز کیا تھا انہیں بہت ہی کم ترقی ہوئی
اسنے دواعی انسان کا جو خاک کھینچا تھا اسکی کسی نے تکمیل نہ کی۔

۱۔ وہ فوت اسان کس سے لاد لیں کسی حقیقت کو سمجھ لیتا ہے اور ٹھیک سمجھتا ہے ہم س کو ایسا اتفاق ہوتا ہے
کہ بعض مسائل میں استدلال کے واسطوں یہ عقلی لطریں کی حاتی ادیتو صحیح دہن میں آجاتے۔ جسے کہ
مسائل امی میں بھی اتفاق ہوا کرتا ہے کہ بعد عمل تمام کر کے جواب ر اطلاع ہو جاتی ہے اسکو حدس کہتے ہیں
اور حدس کا نمائے کے ساتھ اسکا استعمال ہوا کرتا ہے مثلاً علان شخص حدس صاب رکھا ہے ۱۲ م
۲۔ تصورات کے پورے ہوئے کا رجحان یعنی حویالات ذہن میں جا رہے کے پورے

یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس بارے میں ثانی بیان ہو چکا کہ اس
افتتاحی باب میں موضوع بحث • اہم ہو جائے • یعنی علمائے نفس کو لازم ہے کہ
ایسے علم پر غیر منہم اور رک مفہوم ریاضی ہوں محض علم شعور ذات کی حیثیت سے
ملکہ دلیری کے ساتھ دعویٰ کریں کہ یہ واقعی کامل علم نہیں ہے مع کل حیثیات ذہن
اور اسکے جملہ فاعیل و افاعیل سے جو کہ کتابت باجمہ میں اس قول کو ترجیح دیتا
ہوں کہ حقیقی علم کہہ کر • اریا یہ ثابت ہے • یہاں سے کہ علم نفس کا یہ اکام یہ مجھ لیا جائے
کہ چشمہ شعور ذات کا ثانی بیان ہے ملکہ اس کو اب ابتداء ہی حصہ یا مقدمہ علم کا
بجھیں ایسے قدری باب اس علم نفس میں صلاحیت علم ہونے کی نہیں ہے اور
اس طرح یہ علم نوعی علم کے مقاصد تک نہیں فائز ہو سکتا • اور نہ علوم معاشرت کے
لئے اس علم راہدہ مفید ہو سکتا ہے • جو فیاد حمد علوم معاشرت میں مطلوب ہے وہ
المقابلہ حصہ اپنی علم نفس ہے جو حقیقی طرف پر مبنی ہو مشاہدہ و تصدیق اطوار انسان اور
دوسرے جو انات ہر قسم کے ممکنہ حالات تحت و مرض میں چاہئے کہ اس کے
حدود اور افاعیل کا وسیع منظر لیا جائے اور چاہئے کہ یہ ارتقائی طبیعی تاریخ ذہن
کی ہو • اور یہ دراصل علم نفس کا یہ مقصد ہو کہ صحیح اور کامل بیان ہماری ساخت
کے اساسی عناصر کا یہد کرے وہ عناصر جسے یہ پیش رجحانات سرچنے اور کام کرنے
کے جن پر ذہن کی فیاد قائم ہوتی ہے •

خوش قسمتی سے • عمدہ مقدمہ علم نفس کا جاری ہو چکا ہے • اب ذہن محض
”لوح سادہ“ یا ”لمسی آئینہ“ ہمیں سمجھا جاتا جس کا یہ فعل ہو کہ خارج سے ارتکابات
کو قبول کرے یا جیسپر نا قابل پر تو استیاء خارج کا پڑتا ہے • (بقول شیعہ) ”فانوس
خیال کی سی تصویریں“انی جاتی رہتی ہیں • نہ ہم لوگ اس مفہوم پر دو اسلوں
کے امتداد کرنے کے بعد فاعیت کرتے ہیں • وہ دو اصلیں ذاتی فعلیت کی جنہیں سے
ایک تلازم اور دوسرے محاکات تھی اور ان کے ساتھ ہی لذت کے طلب کرنے اور
اہم سے چکنے کا رجحان • اب یہ دریافت ہو رہا ہے کہ پرانا طریقہ علم نفس کا گویا مہلک

تانا کھیلنا عتقا بغیر شاہ ڈنمارک کے۔ یا بخاری کل کے بیان میں آگ کے کام یا اور جو حرارت کا ذریعہ ہوا اسکو چھوڑ دینا۔ اب عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ محض سکونی اور خاص تحلیل علی علم نفس جو ذہن کے منظر پر جاوی ہے اسکو چاہئے کہ اپنی جگہ ذہن کے تحریر کی فعلی اور ارادی منظر کے لئے خالی رہے۔

دوسری بنیاد اہم مفید ترقی علم نفس کی اس معرفت سے ہوئی کہ انسان بالغ معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ تحقیقی شخصی ذہن جو کہ قدیم فکر ہی اور بیانی علم نفس کا موضوع تھا اب ایک مجرد خیال سمجھا جاتا ہے جو حقیقت ہستی نہیں رکھتا۔

کے متعدد اور پیچ و پیچ اثرات جو ان تبدیلیوں کے باعث سے ہوئے انکا بیان چو ضروری نہیں ہے۔ صرف اسی قدر کہدیا کافی ہے کہ اس مبارک واقعہ کا ذرہ در ذرہ جانے اور احتصار کے ساتھ بتا دیا جائے وہ مسلک جس سے یہ کتاب اپنا منظر تیار کرنا ایسے علم نفس کی تعمیر کے لئے پیش کرنا یا جتنی سے جبر معاشرتی علوم اور جامع علم معاشرت کی بنیاد قائم کی جائے جسکی شدید ضرورت تھی۔

پہلا حصہ اس کتاب کا ذہن کے فطری اساس کی توضیح سے شروع ہوتا ہے جو کہ منبع ہمارے بدنی اور ذہنی فعلیت کا ہے۔ اس حصہ کے دوسرے باب میں میں نے فطری شعور یعنی جبلت (انسٹنکٹ) کے مفہوم کو واحد امکان واضح کر دیا ہے اور جو فطری شعور جبلت کو ذہنی طرف سے لے اور اساسی اہمیت جبلت کی صاف کر دی ہے۔ تیسرے باب میں شمار اور مختصر تعریف انسان کے فطریات یعنی جبلتوں کی ہے۔ چوتھے باب میں بعض کلی افاعلی رجحانات کی تعریف ہے اگرچہ وہ فطریات کی قسم سے سمجھے جاتے ہیں مگر انکی اہمیت جداگانہ ہے۔ میں نے نفسیاتی لذت طلبی کی تفصیلی تنقید کو ضروری نہیں خیال کیا۔ کیونکہ اب اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے مابعد کے ابواب میں (اس حصہ کے) میں نے کوشش کی ہے کہ فلسفہ فطری رجحانات میں کس طرح تاثیر و تاثر ہوتا ہے تاکہ راستہ جذبی اور فعلی حیات کا نکلے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان فطریات کا نظام الی کس طرح روز افزوں تدریجی پیچ و خم کے ساتھ درست ہوتا رہتا ہے اگرچہ باعتبار اپنے

اصلی اوصاف کے وہ برقرار رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ سیرت اور ارادہ کے جید اور ظہورِ اُت کا سرِ اُت کے منبع سے لیا جائے لیکن تاہم اس تکمیلی بروز کے طبع کا ایک خاکہ تجھنا ممکن ہے جس سے دکھایا جاسکتا ہے کہ انسان کے اعلیٰ درجہ کے اخلاق کی مثال کامل بھی انہیں ذہنی قوتوں کا اجتماع ہے جس کا سرِ اُت ارتقائی میزان میں حیوانیت کے مرتبہ تک چھتا ہے۔

یہ ملاحظہ اس کتاب کا شخصی ذہن کے ایسے اطوار سے سمجھ کر تا ہے جو انسان کی معاشرتی حیات کے لئے ابتدائی اہمیت رکھنے میں۔ اس حصہ کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ خصوصیت کے ساتھ معاشرتی علم نفس کا حصہ نہیں ہے۔ تاہم وہ معاشرتی نفسیات کا قدری مقدمہ ہے۔ اور چونکہ مستقل اور مقبول عام کوئی انتظام ہو جو ہمیں ہے نوضہ و رخصا کا اسکی کوشش کیجانی۔ بہ حجت کجا سکتی ہے کہ یہ حصہ معاشرتی علم نفس کے اساسی مسئلہ سے بحث کرتا ہے۔ کہہ نہ کہ معاشرتی علم نفس میں یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اگرچہ جلی شوق اور قابلمتیں تنہی ذہن میں موجود ہوں تو اُن سے معاشرتی جماعتوں کی تیج در تیج حیات کی صورت پیدا ہو سکتی ہے اور وہ اپنی باری سے شخصی ذہن کی تکمیل اور اُسے عمل کے روش پر موثر ہوتے ہیں۔ اس کام کا ابتدائی سب سے اصلی جز اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاشرتی اجتماع جہیں اعلیٰ درجہ کا انتظام موجود ہے اور جمہور میں اعلیٰ درجہ کے اخلاقی صفات اطوار و کردار کے پائے جاتے ہیں۔ کیا ایسا ہونا اس مخلوق کے لئے ممکن ہے جس نے مبدی حیوانیت سے ترقی کی ہے اور جسکی جبلت میں اکثر حیوانی مبدی علاقے اب بھی موجود ہیں اور جسکی فعلیت کے سرچشمے اصلاً اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے مسائل ہیں۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر ریشڈل۔ بھلائی برائی کا خام مواد یکساں ہے۔ کیونکہ خواہشیں بذات خود اگر اونکا تعلق اعلیٰ درجہ کی ذات سے اعلیٰ کردہ کر کے دیکھی جائیں نہ اخلاقی ہیں نہ خلاف اخلاق بلکہ عدم الاخلاق۔ یعنی اساسی مسئلہ معاشرتی نفسیات کا یہ ہے کہ فرد واحد

۱۔ بطورِ حیرتہ جلد دوم صفحہ ۳، ملبوعہ الکفورڈ، ۱۹۔

۲۔ یعنی خلق کی صفت اُسے مسوب ہی نہیں ہو سکتی ۱۲ م

انسان کی اس معاشرت کے مریوئے بہیں وہ پیدا ہوا ہے کیونکر صاحب اخلاق ہو جائے
ہے حالانکہ خاص امانت کے رجحان زیادہ تر فونی ہیں بہ نسبت ان رجحانات کے ممکن
غیر کی طرف ہو۔

کتاب کے دوسرے حصے میں نے انحصار کے ساتھ ہیں وہ طریقے بیان
کئے ہیں جسے خاص و طریقت اور انسانی رجحانات و مسائل کے احساس جیانت پر
مؤثر ہوئے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ تا سبب پرستہ و اس کی طرف رجحان
ہو جائے کہ ذہن انسانی کی ماحیت کا علم جماعہ حیات کے سمجھنے کا مفید ہے۔
اگرچہ اس حقیقت کا اگر اقبال کہتا ہے لیکن عملاً اس سے غفلت کیا جاتی ہے۔

حِصَّہٗ اَوَّلُ

ذہنی الطوار انسان کے جوشکی اجتماعی جیہ کے ببادی ہیں

باب دوم

جلیات کی ماہیت - اور ان کا مقام ذہن انسانی میں

ذہن انسانی میں بعض میدائشی یا سور و قی رجحان ہوتے ہیں جو کئی خیالات اور
تحریر کی قوتوں کے اصلی سرچشمہ ہیں خواہ انفرادی ہوں خواہ مجموعی اور یہ دو بنیادیں ہیں
جن سے پدامتہ عقلی قوتیں افراد یا اقوام کی اور ان کے الطوار اور ادوں کی تدریج
تکمیل ہوتی ہے مختلف نسلوں کے اداؤ کی اصلی ساخت میں ان میدائشی رجحانات
کی قوت نسبت کم و بیش ہے - شائستگی کی منزلوں میں ماحول کے گونا گوں احتکاف سے
ان رجحانات کی تائید یا رد ہوتی رہتی ہے جس کے مدارج مختلف ہوتے ہیں - منظمہ
غالب ہے کہ ہر زمانہ اور ہر نسل کے انسانوں میں یہ عموماً موجود ہیں - اگر یہ اصول
کہ ہر عہد اور ہر مقام میں یہ جلی بنیاد انسان کی ماہیت میں داخل ہے ثابت ہو سکے
تو انسانی معاشرت اور نظامات کی تکمیل کی تاریخ کا اباب نہایت ضروری مقدمہ
نقص و فکر کے لئے قائم ہو جاتا ہے - کیونکہ اگر اسکو بطور ایک مقدمہ لے مان لیں جیہ کہ
اکثر ہوتا ہے کہ میدائشی رجحانات میں وقتاً فوقتاً بہت کچھ تغیر ہوتا رہا ہے تو اس تحقیق
کی بنیاد گویا ایک روان پر ہے اور ہم کو یہ امید نہیں ہو سکتی کہ ہم کسی معقول درجے
کے یقین کے ساتھ کوئی رائے پیدا کریں گے - تقابلی نفسیات سے اس کی ثنہات
بہم پہنچتی ہے کہ یہ بنیاد ذہن انسانی کی یعنی مجموعہ ان میدائشی رجحانات کا مستقل
اور استوار ہے - ہم کو تحقیق ہوا ہے کہ یہ رجحانات نہ صرف ہر نسل کے انسانوں میں
جو بے معہ ہستی پر زندہ موجود ہیں پایا جاتا ہے بلکہ وہ جملہ رجحانات یا کم از کم ان کے

جراثیم اعلیٰ درجے کے جانوروں میں بھی کم و بیش قوت کے ساتھ موجود ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ قدیم انسانوں کے کلمہ انوں میں یہ جراثیم اسی طرح اپنا پہلی کام کر رہے تھے جس طرح اب کرتے ہیں اور قبل انسانی مدتوں میں جو کہ درمیان انسانوں اور دوسرے جانوروں کے فصل مشترک تھے انکا بھی کام تھا۔

یہ نہایت ہی اہم اور نسبتاً غیر متغیر رجحانات جو کہ انسانی اطوار اور ارادے کی بنیاد ہیں انکی دو بڑی تہیں ہیں۔

(۱) خاص یا نوعی رجحانات یا جبلیات

(۲) عام یا غیر نوعی جو کہ عموماً ذہن کی ساخت اور ذہنی طرق سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ ذہن اور ذہنی طریقے اٹا کئے تکمیل میں کسی حد تک یحیدگی پیدا کر لیتے ہیں۔

اس باب میں اور مابعد کے سات ابواب میں نہیں جانتا کہ ان نوعی اور عام رجحانات کی جو زیادہ اہم ہیں تعریف کیجائے اور اختصار کے ساتھ اس ملک کو بیان کروں جس سے انکا نظام سیرت کے بنانے میں قائم ہو جاتا ہے اور اس کتاب کے دوسرے حصہ میں انسان کی معاشرتی حیات کے تسلسل ہر لب کی حد آگاہی اہمیت کے نمایاں کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

مصنفین عصر 'جبلت' اور 'جلی' ان لفظوں کو اکثر استعمال کیا کرتے ہیں چند مستثنیات کے ماوراء ان لفظوں کا استعمال ایسا مبہم اور محمل ہے کہ اب یہ لفظیں خاص ضرورت کے کام کی نہیں۔ ایک طرف تو مفت 'جلی' ہر انسانی فعل کے لئے کہہ دیا جاتا ہے جو فعل فکر و خوض کے ساتھ نہوتا ہو۔ دوسری طرف جانوروں کے افعال عموماً جبلت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ پس جبلت سے مجھایا سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک پوشیدہ قوت ہے جو اور انسانی قوتوں سے بالکل جدا گانہ ہے خدا تعالیٰ نے یہ قوت جانوروں کو دیا کی ہے اسلئے کہ انکو عقل نہیں دی گئی ہے جو مصنفین کے صدا جملے بطور مثال پیش کئے جاسکتے ہیں گو کہ بعض ان میں سے اچھا خاصا فلسفیانہ مذاق بھی رکھتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں کے استعمال میں معنی کا خیال بہت ہی کم ہے۔ اور اسکا اثر یہ ہے کہ یہ لفظیں خود گلنے والے سے اسلئے خیال کی تاریکی اور بے ترتیبی کہ چھپا دیتی ہیں۔ آئینہ کی مثالوں سے واضح ہوگا کہ بانہ افق مصنفین بھی اصطلاحات نفسیاتی کے غلط استعمال اور

نافیل مدارک فرہ گذاشت کے عاوی ہیں۔ ایک فلسفی معاشرتی مضامین کا مصنف یا
 کتا بنے کہ حکومت کی قوت اطاعت کی جبلت پر موقوف ہے۔ جو کہ بعض معاشرتی مقاصد
 حاصل کرنے کے شوق سے قوم میں پیدا ہوتی ہے اُن مقاصد کا تصور خواہ واضح اور غامض
 خواہ مبہم اور خفی۔ ایک صاحب فرماتے ہیں ”ابا و اجداد کی پرستش مغربی اقوام میں
 ”محض روایت اور جبلت“ سے اتنی رگڑی ہے ایک طبعی مصنف نے اسی زمانہ
 میں لکھا ہے کہ اگر شرابخوار کو مہوہ بطور غذا دیا جائے تو وہ از روئے جبلت جاو
 کا مہی تارک ہو جائیگا۔ ایک لوشیکل مصنف تحریر کرتا ہے کہ ”روسی قوم نہایت جبلت
 کے ساتھ تہذیبی جبلت حاصل کرتی جاتی ہے“ ایک ممتاز فلسفی کے دو اعلیٰ رسالہ اخلاقی
 بطور مشتے نمونہ خروارے پیش ہوئے ہیں۔ ایک میں یہ بیان ہوا ہے کہ مفہوم کہ
 خوں کا طالب ہے۔ ایک منت جبلت قدیم وحشی انسانیت کی ہے دوسرے
 جملے میں کہا گیا ہے کہ ”تقدیر امتقام کی حلت سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک صاحب
 ہمارے نہایت ممتاز فلاسفہ سے فرماتے ہیں ”عمومی حلت کا مسئلہ ہے کہ لفظ حکومت
 خود اختیاری (سلف گورنمنٹ) میں معاشرتی استدلال کی حکمت اور منقہ لبت مصر
 ہے۔ ہم اپنی آخری مثال کے لئے ایک جملہ اس مضمون سے لیتے ہیں جو فی الحال
 رسالہ ”اسکلیپیڈ“ میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کے نفسیاتی ہونے کا دعویٰ ہے۔
 کہ حلت الکاوشل جبلت اقبال کے بیداشی ہے۔ اُن جبلتوں کی حریت گہری
 ہے۔ کاندراک بیرونی اور اندرونی دونوں طرح سے مائل غیر ممکن ہے۔ یہ دونوں
 ایک عملی نقصان سے نمودار ہوتی ہیں۔ ذاتی عام استقلال انکی اصل ہے۔ انکا
 پورا اثر ذہن اور بہت پر ہے۔ یہ موجود استعمال کی عمدہ مثالیں ہیں اس سے
 اس بیان کی مصقولیت واضح ہوتی ہے کہ لفظ جبلت اور جبلت نادانستی کے برعکس
 مستقل ہیں جب تکھے والا انفرادی یا مجموعی کردار کی ترویج چاہتا ہے اور بہ سبب
 عدم علم یا عدم استیجاب کے ناکامیاب ہوتا ہے تو ان لفظوں سے کام لیتا ہے۔
 باہیں جملہ انفرادی یا مجموعی اطوار، کردار کا ہم محال ہے جب تک کہ جبلت کی تابست

اور ذہن انسانی پر اسکی تاثیر کی وسعت کما حقہ مفہوم نہ ہو۔
جو رسائل نفسیات پر اواسط صدی گذشتہ میں لکھے گئے ہیں انہیں جبلت کے
کافی بیان کا ملنا دشوار ہے۔ مگر ڈارون اور ہربرٹ اسپنسر کی تصنیفات میں ایک
حد تک جانوروں کی جبلت کا پردہ اٹھا دیا گیا ہے۔ اور انسانی عقل سے اس کے
تعلق کے مسئلہ پر اس زمانہ میں عمومیت کے ساتھ بحث و مباحثہ ہونا رہا ہے۔

جبلت اور رجلی کے مفہوم کے متعلق علمائے فن (نفسیات) میں اب
بہت کچھ اتفاق ہو گیا ہے۔ اکثر علمائے فن بہ اصطلاحیں بعض میدانی نوعی
رجحانات کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ یہ رجحانات نوع کی ہر فرد میں پائے جاتے
ہیں یہ نسلی خصائل میں ماحول کے ساتھ مہافت پیدا کرنے کے راستے ہیں آہستہ آہستہ
مدت ہائے دراز میں انکی اندر سچی پیدل ہوتی رہی ہے۔ یہ وہ جز لا ینفک ہیں کہ ذہن
کی ساخت سے ذاکہ اینیصال ممکن ہے نہ افراد ابی نہ نازندگی میں انکا اکتساب کر سکتے
ہیں۔ چند مصنف جنہیں پر ڈیسیروندت سر آمد ہیں ان اصطلاحوں کو ان اکتسابی افکار
عادی کے لئے استعمال کرتے ہیں جو ذہن میں راسخ ہو چکے ہیں جو عموماً طبیعت
ثانی کے افعال ہیں جب آپ سے آپ چلنے والی کل کب طرح کام کرتے ہیں۔ جنکے رجحان
پیدایشی ہیں۔ اس لفظ کا استعمال حکمایہلے ذکر ہوا ہے ہر طرح سے قابل ترجیح ہے
اور اسی کو ان صفحات میں اختیار کیا ہے۔

مگر ان علمائے نفسیات میں بھی جو اس اصطلاح کو اس خاص معنی کے لئے
استعمال کرنے میں ذہن انسانی میں جبلت کے مقام کے باب میں بہت اختلاف
رائے ہے سب متفق ہیں کہ انسان کا ارتقا قبل انسانی مورثوں سے ہوا ہے
ان مورثوں پر جبلت حادثی تھے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ جب انسانوں کی عقلی
اور استدلالی قوتوں نے ترقی کی۔ تو اسے جبلت کو ذبول عارض ہوتا گیا۔ اب بھی
عہد انسان میں جبلت قائم ہیں تکلیف دہ قدامت کی نشانیوں کی حقیقت
سے جتنی منال کیسے کی شکل کی جسمانی برآمدگیوں سے دیکھا سکتی ہے جبکہ بشرط امکان
اگر جراح کا نثر تیکاٹ کے دور کردے تو فائدے سے خالی ہوگا۔ بعض اُنکے لئے
انسانی ذہن کی ساخت میں ایک مہم با نشان مقام تجویز کرتے ہیں۔ انکی برائے کہ

جب اعلیٰ درجے کے جانوروں اور انسانوں کے ارتقا سے عقل نے ترقی کی تو عقل نے ان کو دور نہیں کیا جس سے جملیات کمزور ہو جائے۔ لہذا ان کے افعال پر تصرف کر کے انکی صورت کو بدل دیا۔ اور بعض مثل بندہ اور دھم جیسے کے یہ رائے رکھتے ہیں کہ انسان میں کم از کم اتنی ہی جملیات ہیں جتنی کسی جانور میں ہوں۔ اور جملیات کے لئے انسانی کردار اور ذہنی طریقوں کی قرار دہاد میں رہنا کی حیثیت منقر کرتے ہیں۔ یہ پچھلی رائے اب کامیاب ہوتی جاتی ہے اور یہ کتاب مجھ کو امید ہے کہ جملیات اور انکی کامل وسعت اور افادگی کی خدمت کے لئے کچھ نہ کچھ سفید ہوگی۔ تجھے نفس ہے کہ جو لوگ ہمارے بعد آئیں گے انکو یہ معرفت ایک اہم ترقی علم نفس کی جو اس زمانہ میں ہوتی معلوم ہوتی۔

جملی افعال کا طور اپنی خالص صورت میں ان جانوروں سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ترقی کی مہلک میں بالاتر نہیں ہیں۔ اعلیٰ درجے کے ذوی الفقرات حیوانات میں جملی طہ فیض کر دے اب تک خالص جملی ہیں۔ یعنی وہ افعال جنہیں عقل نے تصرف کر کے تغیر نہیں پیدا کیا ہے۔ زمانہاتوں سے ان میں تغیر ہوا ہے جو زیر بہایت عقل بالقلب پیدا ہوئی ہیں۔ انسان کے بچے سے بھی جی عقل میں متغیر و مہذب تک بعد پیدا ہونے کے بہت سی اہم ترقی ہوتی ہے چند ہی ماضی جملی افعال سرزد ہوتے ہیں گو کہ انسان میں اگرچہ جملیات بدلتی ہیں لیکن اوپر بعض کے زندگی کے ابتدائی مہنتوں میں انکی جھلک نہیں ہوتی۔ اباحر امت سے بلوغ تک برسوں کے مختلف بہتات میں جملیات بدلتے ہوئے ہیں یا انہیں تفاعل کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔

شاید کپڑوں کی حیات سے ماہاں مثالیں خالص جملی افعال کی اہم پہنچ میں اہم مثالیں کپڑوں کی موجود ہیں جو ایسے مقام پر آتے دیتے ہیں کہ جب بچے انڈوں سے نکلیں تو انکو غذا اہم پہنچے اور وہ کھا سکیں یا جہاں وہ سی ایسے میزبان نے پہلی من سکس اس سے وہ زندہ رہ سکیں۔ یہ الما ہے کہ اے ماں مای کی کردار کا نفس ان ارتقا مہات سے ہوتا ہے جو انکے حواس پر مخصوص اشیا یا مقامات کی تاثیر سے متسم ہوتے ہیں مثلاً سڑنے ہوئے گوشت کی لورہ دار خواہی کے وہاں انڈے دینے کے لئے راہنما ہوتی ہے۔ مثل یا بو کسی مخصوص بھول کی ایک اور لکھی کو راستہ بتاتی ہے کہ اس بھول کے خول میں انڈے دہں جو سبوں کی غذا کے کام آئے۔ دوسرے کپڑوں کے

افعال میں ایک مسلسل دور اندیشی پائی جاتی ہے مثلاً کھاری مٹی کا گھر بناتی ہے اور اس میں اندھے دیجی ہے اور کپڑوں کو ڈنک مار مار کے مفصل کر کے خالی مقامات کو بھر دیتی ہے اور ان مقامات کو مٹی سے بند کر دیتی ہے تاکہ جب بچے انڈوں سے نکلیں تو انکو یہ ذخیرہ نازہ حیوانی غذا کا گھر بیٹھے لٹھائے۔ ان بچوں کو ماننا پک بھی نہیں دیکھتے اور ان کے حاجات کا ماننا پک کو علم نہیں ہو سکتا۔

ادنیٰ درجے کے ذوی الفقرات جانوروں میں بھی جمعی افعال جن پر عقل کا تصرف مشکل سے ہو سکتا ہے عموماً پائے جاتے ہیں۔ مرنے کے بچے ایک خاص قسم کی بلانے کی آواز پر ماں کے پاس دوڑتے اور اُس کے پروں میں چھپ کے بیٹھ جاتے ہیں۔ گھبرہ کی کا بچہ جیسی تنہا پرورش ہوئی ہو جب پہلے پہل اُسکو سخت ہوسٹ کا بیوہ جیسے منہ ہو دیا جاتا ہے تو اُسکو توڑ کے کھانے لگتا ہے۔ کچھ اس میں سے کھاتا ہے اور جو بچ جاتا ہے اُسکو زمین میں گاڑ دیتا ہے اس اثنا میں اس سے وہی افعال ہوتے ہیں جو اُسکی نوع کے لئے مخصوص ہیں۔ بلی کے بچے سے چوہے یا کتے کے سامنے اپنی نوع کے مخصوص انداز اور تنہا پرورش ہوئی کر دا اظہار ہوتے ہیں جو اُسکی نوع سے ہوتے رہے ہیں۔ پالو کتے کے سے موٹیا جانور سے بھی اکثر موقع پر خاص جمعی انداز کے افعال کا ظہور ہوتا ہے مثلاً شکاری کتا جب خرگوش لی بویا کے اُسکا کھوج کرنا ہے تو اُسکی شکاری جبلت نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس کے نقاب میں نہ اُسکو کچھ سانی بتا ہے نہ دکھائی دینا ہے اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو ایسی آواز سے بھونکنا شروع کرتا ہے جو اس موقع کے لئے مخصوص ہے۔ اُسکے وحشی مورث غول کے ساتھ مل سکے شکار کیا کرتے تھے اس حالت میں شکار کو دیکھ کے بھونکنے سے ساتھ والوں کا بلانا مسنونہ ہوتا تھا مگر جب بالوشکاری کتا تنہا شکار کرتا ہے اُسکا جوش میں آکے بھونکنا شکار بچ کے نکل جانے میں آسانی پیدا کرتا ہے لیکن پرانی میل جول والی جبلت ایسی قوی ہے کہ اُسکی تھوڑی بہت سمجھ جواب اُسے ہے اس قدر کہ جبلت کو وہاں نہیں سکتی۔ ان چند مثالوں سے خالص جمعی کردار کی اہمیت کی توضیح ہو سکتی ہے۔

سورت مثالی میں کوئی ارتسام صی یا ارتسامات حیہ کا اجتماع کسی مخصوص کردار یا حرکت یا سلسلہ حرکات کے لئے ایک تحریک پیدا کرنا ہے۔ یہ مخصوص کردار یا حرکت

یہ اسلامیہ حرکات تمام افراد نوع میں مشترک ہونا چاہئے اور جمہوریت شاہ موقوفہ پر اسکا مدور ہونا ہے اور عموماً اس کردار کا وقوع ایسے موقوفہ پر ہوتا ہے اس جہاں کی شخصی ہیود کے لئے ہا اسکے اجتماع کے لئے ماحوشہ کے لئے نوع کی اتمام کو مفید ہوتا ہے۔

حائزوں کی حیات کی بحث میں مصنفین نے انکو میدانی ریحان نام کیا ہے۔ ریحان نام کسی خاص کام کرنے کے۔ اور ہر برل اسپنر کی تعریف حلی کام کی جو جمہور کے نزدیک مسلم ہے۔ اس تعریف میں حلی کام کو ہر کب عمل انسانی کہا گیا ہے۔ اس تعریف میں اس کردار یا حرکات کو لے لیا ہے جلیات جلے باعث سے ہوتے ہیں۔ لیکن جلیات پیدا ایشی ریحان یا میلان حرکات ضم ناص سے کچھ رہے ہوئے ہیں۔ اس امر کے اور کرنے کے وجہ ہر طور موقوفہ ہیں کہ حال میں بعد جلیات نقل کا مدور میز دہنی طریقوں سے ہوتا ہے جبکہ میان خاص مکانی توجہ سے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ایک نفسی طبعی طریق عمل ہے جو تغیرات نفسی اور طبیعی دونوں کو شامل ہے اور اس اور ہی طریقوں کے جسکی توجہ کامل ذہنی طریقوں کے میں حیثیتوں ہی سے ہو سکتی ہے یعنی سفوری سوئی اور طبیعی۔ یعنی جلی کردار کی ہر مثال میں شامل ہے علم کسی شے یا معروض کا اور اس سے ایک جذبہ کا پیدا ہونا اور اسکے طرف جانے یا اس سے بھاگنے کی کوشش۔

بے شک ہم بالمشافہ اس نفسی طبعی طریق عمل کی بہ نمونہ شہس شاہدہ ہیں کہ سکتے ہو کہ جلی کردار میں فہم کرتی ہیں۔ لیکن اسکے تسلیم کرنے کی وجہ موقوفہ موجود ہے کہ ہر حالتیں اس اعصابی طریق کے ساختہ ہی ساختہ میدانی ہوتی ہیں جبکہ فوری نوع جلی حرکات

۱۔ اکثر صورتوں میں اس حیات کو کسی خاص عمومی حالت کے موقوفہ پر متحرک ہوتی ہے لہذا لگوسا مانے وقت ماحوشہ۔
۲۔ اب ماحوشہ جب اندر سے ماحوشہ کو ماحوشہ ہے لیکن مصنفوں نے اس عمومی حالات کو ماحوشہ ہوتی ہے اور اس حالت میں کام کو متحرک ہے دو گد انتہا کردار ۱۲ و ۱۳

۳۔ کسی واقعہ کی مکانی توجہ سے۔ اس کے صرف وہ علم طبیعیات حرکت و سکون و عہد سے اسکی علی بد انتہا سے اس میں اس کا کا ہو۔ لہذا اس کے نفس کا۔ اے ہے کہ ماحوشہ ہو۔ عہد سے۔ الی علی ہے اسکے انامل و لادرات کے لئے نفس کی کوئی تہور ہے۔

ہیں وہ طریق جو کسی حس کی تحریک سے شروع ہوتا ہے بذریعہ اُن ارشادات کے جو کسی نے سے وصول ہوئے ہیں یہی تحریک جسی اعضاء لے، سبیل سے اُوپر کی طرف صعود کرتی ہے۔ دماغ کو ملے کرتی ہوئی ایک منظم یا منب اعضاء کی تاثیر کی حیثیت سے یا ہر جہاں الٹی رو کے ساتھ عضلات میں نزول کرتی ہے اُن عضلات میں جو اس تاثیر کے قبول کرنے کے لئے مخصوص ہیں یا دوسرے کسی نظامی عامل میں آلات بدن کے ہم اس نفسی طریق عمل کی شعوری حیثیت تسلیم کرنے کے لئے کو جوہ کافی مجاز ہیں۔ اس سبب سے کہ اعضاء کی تحریک دماغ کے اُن حصوں کو ملے کرتی ہے یہی تحریک سے احساسات پیدا ہوتے ہیں یا شعور کے حس مجموع میں انقباضات ہوتے ہیں۔ ہم اسی شعوری حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کہ جو کچھ حیوان زہرہ منہ سے جذبی اور وجدانی آثار کا ظہور ہوتا ہے جنہیں کسی شبہ کی بنا پر نہیں ہے۔ ہم لمبی حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کیونکہ تمام عملی کرداروں سے وہ زہری علامت ذہنی طریق کی ظاہر ہوتی ہے یعنی نتیجہ عمل کے طلب کرنے یا اس سے دور ہونے پر اسرار۔ یہ طریق خاص میکانیکی طریق سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ خواہ کبھی ہی میکانیکی روک ہو۔ رگ نہیں سکنا بلکہ اسی روک سے اس میں ندرت پیدا ہوتی ہے اور اس کا انجام اسی صورت میں ہو سکتا ہے جو کہ مقصود خاص حاصل ہو جائے یا اسی ایسے رجحان کو خراب ہو جو اس کے منافی ہے۔ یا جبکہ جانور علی الاطلاق کو تش کرنے کرنے یا مکمل شک حاکم اور قوت ابائی ہے۔

پس نفسی طبعی طریق جو کسی جبلی فعل سے آغاز ہوتا ہے اسکی ابتدا ارتسام حس سے ہوتی ہے۔ لیکن ایسے ارتسامات متعدد ایک ہی وقت و محل ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں ایک ہی کاسب پر غالب آنا جس سے جانور کے کردار کی تعیین ہو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس ارتسام خاص کے مناسبات موجود ہوتے ہیں۔ یہ کہ نظام اعضاء کی خصوصیت کے ساتھ اس ارتسام کے وصول کرنے اور اس کے جواب دہی کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس ارتسام سے نہ صرف مفصل تغیرات جانور کے میدان حیات میں واقع ہوتے ہیں بلکہ ایک احساس یا احساسات تلفظ کا ظہور ہوتا ہے جو اس جانور کے لئے خاص معنی یا مفہوم رکھتا یا رکھتے ہیں۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ جبلی طریق کی شعوری حیثیت کو ادراک کی ماہیت سے ممیز سمجھیں گے اور اس کیسے ہی

سہ انی مانا تمام صورت میں ہو۔ ان جانوروں میں جو ہم سے زیادہ قوت رکھتے ہیں انکے حلی کردار سے ہم کو خاص جذبہ ایسا صاف صاف معلوم ہونے میں مثل خوف، غصہ، ہارحم اور ایک قسم کے آثار خاص قسم کردار کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں مثلاً جب لی بداعت کی حیثیت اعتبار کرتی ہے انکے انسانی کتوں کی بداعت پر غصہ کرتا ہے واجب مرفی محبت سے اپنے بچوں کو اسے روں میں صالینی ہے۔ ہم یہ یقین کر لے کے محاذ ہیں کہ ہر قسم لی جلی کردار کے ساتھ وہی ہی جلی سحرک ہو کر لی ہے اگر یہ نصف ہو۔ سحرک کی صورتیں کردار لی ہر قسم لے ساتھ مخصوص ہیں۔ اسے حالات کی تبدیلی کو مجاہد کرتی ہے کہ ہم تسلیم کر لیں کہ نتیجے کے لئے طے الافعال بوسنس اور کے ساتھ حوکہ، منی طریق کا خاصہ ہے۔ جلی کردار کو مصافی کے ساتھ محض الکافی فعل سے مہر کر ایے اور ابھی کو لی ایسی تجربی حالت مثال ہے حکو ہم طلب کہنے ہیں۔ ایسی سحر لی حالت جو جلی صورت میں خصوصیت کے ساتھ رغبت بانفت کہی جاتی ہے۔ مگر یہ حالت اپنی اندر باوند صورت میں جیسا کہ کبھی ہم کو اتفاق ہوتا ہے اور جانوروں میں یہی صورت عموماً ہوتی ہے۔ محض ایک جوش ہے با احتیاج کی لے جینی۔ ہم یہ بھی باور کر لے کے محاذ ہیں کہ جلی بوسنس کی علی الاتصال۔ ول آزار دہ ہے۔ اور جب کامیابی لے ساتھ و کوشش نیو کی جانب طبعی ہے تو اسے ساتھ ہی ساتھ خوشی ہوتی ہے اور جب نتیجہ نال ہو جائے تو اسے ساتھ ہی ساتھ وہ بھی ہوتی ہے۔ حکو اطمان کہتے ہیں۔

جلی فعل کو سبباً مہر کب الکافی فعل یہ سمجھا جاوے اگر الکافی فعل سے وہ حرکت دے جو اسے کی تحریک سے پیدا ہوتی ہے اور منطبعی طرف کی ترنیت سے کسی اعمالی قوس میں منتہی ہوتی ہے ایسے ساتھ ہی جس طرح الکافی فعل کے مفہوم میں موجود گی الکافی نظام اعصابی کی داخل ہے اسی طرح جلی فعل کے مفہوم میں کوئی اشارہ اعصابی اساس داخل ہے۔ کاظم موروٹی ہے وہ ایک پیدا ایسی امور و نفسی طبعی مبالغہ جو کہ نشر و تکثیر کے اعتبار سے غالباً مہر کب نظام حرکی حسی قوتوں کی ہی صورت رکھتا ہے۔ میں ہم جبلت کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ وہ ایک پیدا ایسی امور و نفسی طبعی ملان ہے جو یہ بیان رکھتا ہے وہ اسکی وجہ سے خاص قسم کی چیزوں کو معلوم کر لیتا ہے انکی طرف متوجہ ہوتا ہے اس میں ایک جذبہ تحریک پیدا ہوتی ہے

ہمیں ایک مخصوص صفت ایسی چیزوں کے علم حاصل ہوئے سے پیدا ہوتی ہے اور وہ اس دریافت نہ وہ چیز کے لئے خاص اسکی مناسبت سے کسی فعل کا قصد ہوتا ہے یا کم سے کم یہ ہے کہ ایسے کام کرنے کا جوش اپنے میں پاتا ہے۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ بعض جبلتیں ناقابل تحریک۔ جتنی میں جب تک کوئی خاص حالت اسکو غرض نہ ہو مثلاً بھوک۔ ان حالتوں میں ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ جسامت غریبی یا حالت سے آلات حسیہ کو تحریک ہوتی ہے یہ تحریک جسم کے اندر موجود ہوتی ہے اور اعصابی لہریں وہاں سے معدود کر کے نفس لطیفی میدان کو حافی میں اور اس تحریک کو اسی حالت برتنا کم لگتی ہیں۔

۱۔ التحریک ماحولی افعال کی معریفوں میں وہ فلسفی حسب لائحہ عمل کا کتاب ہے جس سے عاقلی حلی عاقلیوں ہم پر ظاہر ہوتی ہیں اور جوہرے عقلی کی ہے کہ اکی اور اکی اور تنہا حسیب کا احوال میں کما کما حصص معدولے اس سے غریبی ہوتی عقلی کی ہے اکی روک مسلم ہے حلی افعال کا معدود یونہی شعور کے ہر ماسہ ہر رت امر کی تدبیر حلی عقل کی کہ وہ ایک مرکب انوکھا سی فعل ہے اور مریاں ہوتی ہے اسے حلیت لے ماسہ میں لکھا ہے کہ جو کہ اول کی حلیت سے براہ سقیم اسکا الفا ہوا ہے۔ اور کہ الہی قوت جو عاقلوں میں کاہر ہوتی ہے اس سے یکساں میں پہلے حشر ان الارض کے علم کے ماہرین کرنی اور اسس لکھ گئے ہیں کہ ہم حوالہ کی حلیت کہ کہہ سکے ہیں کہ وہ قوت معاداد ہیں جو خدا تعالیٰ نے آئیں دو قوت عقلی میں۔ نو میں تعلیم رست متاہدہ و کچھ سے لے یار ہیں۔ و کساں طور سے بعض افعال کے معدور و معمول کرنی ہیں اسے افعال جو عاقلوں کی ہرود اور لغاتے تھمتی اور دعی کے لئے معد میں۔ راہ قریب میں ڈاکٹر اہرہ کچھ عام حصوں سے ہمایہ ہوساری سے بیخبروں کے کردار کا متاہدہ کیا ہے لکھتے ہیں "اصطلاح حلیت میں اہم چند موقوف افعال کو ملکہ دینے میں کچھ حاصل ہوئے سے میرتہ حلیت کا معدور ہوا ہے اور معدور فعل میں درساں حلیہ افراد جس و دل کے مایہ ہوتی ہے۔ اس راہ کے ایک مست عالم بروہر کرل گروں "اس حدکہ لکھتے ہیں کہ شعور کے تصور کو بہمت سچی کے ساتھ حلیت کی تعریف سے نکال دیا جائے اگر تعریف کو معدور مانا مسطور ہو "اس نظر سے کہ حلی یا علمی جامپ سے حلی طریق عمل کے عمل کی گئی سے اور اہرہ اور ہونا حلی ہے۔ مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہرہ زیادہ درودوں اور حلیت کے ساتھ ای تعریف میں اسکی شعوری اور تنہا حلیت کو مسلم کروں حلیت اکی فلسفی حلیت مسلم ہے میں بروہر کروں کے معدور کو

کردار بعض ادنیٰ حیوانات کی انکی تمام جمہلت ہی سے منہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ تجربہ سے اُنہیں فی الجملہ تغیر ہوتا ہے مگر بہت ہی کم۔ انکا ادراک جذبہ اور فعل کی ایک مخصوص اور منہیں صورت ہوتی ہے جب کبھی جمہلت کو تحریک ہوتی ہے۔ یعنی جب کسی خاص شے کی موجودگی حاضری کی مخصوص عضو کی حالت کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی پیچیدگی ذہنی طریق کی جیسویہ جانور حاصل کر لیتا ہے وہ ایک کش مکش ہے درمیان متقابل رجحانوں کے جنکو وقت واحد میں تحریک ملتی ہے جمہلت کے تصور کی روشنی میں ایسے کردار کا فہم مقابلہ آسان ہے۔ یہ کہ جمہلت پیدائشی

لفظہ حائے صفو گذشتہ۔ یلٹ کے ہوتا ہوں کہ حلی فعل کی کوئی تعریف جس اسکی نفسی حیثیت راہ راہ لکھا جائے عمل کے لئے کار ہے ملک مکار سے لکھ بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ وہ گراہ کس ہے۔ کیونکہ اگر ہم حلی طوں کی نفسی حیثیت سے عظمت لیں نو انسانی دہن کی شکل میں اور بعضی اور معاصر ہی اطوار کے استقرار میں جمہلت کو کام کرنی ہے وہ وہ بھی ملیں گے اور انکے ار کا اسانوں کی معاصر ہی رنگی میں سب رعالم ہوا اور انکے اسان کا قائم کر جمہلت ہی یہ موقوف ہے اس سے بھی جمہلت کا سمجھ لیا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

جمہلت کی تعریف میں حوا اور کجوریہ ہوتی ہے انہیں مل اور تعریفات کے اسامات راہ راہ انہیں کہ لکھا ہے کہ حلی کام وہ ہے حکامہ و لکھ بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ وہ گراہ کس ہے۔ کیونکہ اگر ہم حلی طوں کی نفسی حیثیت سے عظمت لیں نو انسانی دہن کی شکل میں اور بعضی اور معاصر ہی اطوار کے استقرار میں جمہلت کو کام کرنی ہے وہ وہ بھی ملیں گے اور انکے ار کا اسانوں کی معاصر ہی رنگی میں سب رعالم ہوا اور انکے اسان کا قائم کر جمہلت ہی یہ موقوف ہے اس سے بھی جمہلت کا سمجھ لیا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

جمہلت کی تعریف میں حوا اور کجوریہ ہوتی ہے انہیں مل اور تعریفات کے اسامات راہ راہ انہیں کہ لکھا ہے کہ حلی کام وہ ہے حکامہ و لکھ بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ وہ گراہ کس ہے۔ کیونکہ اگر ہم حلی طوں کی نفسی حیثیت سے عظمت لیں نو انسانی دہن کی شکل میں اور بعضی اور معاصر ہی اطوار کے استقرار میں جمہلت کو کام کرنی ہے وہ وہ بھی ملیں گے اور انکے ار کا اسانوں کی معاصر ہی رنگی میں سب رعالم ہوا اور انکے اسان کا قائم کر جمہلت ہی یہ موقوف ہے اس سے بھی جمہلت کا سمجھ لیا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

جمہلت کی تعریف میں حوا اور کجوریہ ہوتی ہے انہیں مل اور تعریفات کے اسامات راہ راہ انہیں کہ لکھا ہے کہ حلی کام وہ ہے حکامہ و لکھ بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ وہ گراہ کس ہے۔ کیونکہ اگر ہم حلی طوں کی نفسی حیثیت سے عظمت لیں نو انسانی دہن کی شکل میں اور بعضی اور معاصر ہی اطوار کے استقرار میں جمہلت کو کام کرنی ہے وہ وہ بھی ملیں گے اور انکے ار کا اسانوں کی معاصر ہی رنگی میں سب رعالم ہوا اور انکے اسان کا قائم کر جمہلت ہی یہ موقوف ہے اس سے بھی جمہلت کا سمجھ لیا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

نفسی طبعی میلان رکھتی ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ ہے کہ آیا کسی جانور کی کردار کا مقصد جبلت سے تعین ہوتا ہے جس میں تجربہ تغیر نہیں پیدا کرتا۔ مگر یہ صاف ہے کہ سب اعلیٰ درجہ کے جانور اپنے جملی فعل کو بہت کچھ حالات کے موافق بنا لیتے ہیں۔ اور ہر انسانی ذہن کے دوران تکمیل میں ایک مدت صرف ہوتی ہے جملی طریق کا پیچ و خم بڑھتے بڑھتے انتہا کی پیچیدگی حاصل کر لیتا ہے۔ ایسی ہی پیچیدگی ہے جس سے فریب زمانہ تک مشابہت انسانی اور غیر انسانی طریق جبلت کی مہم رہی یہ پیچیدگی کیا جملی طریقوں کی چار قسموں میں منقسم ہیں جنکو ہم آگے بیان کرتے ہیں۔

(۱) جملی رد عمل کا آغاز نہ صرف اشارہ محرک کے ادراک سے ہوتا ہے جن سے پیدائشی میلان کو حرکت ہوتی ہے بلکہ ان اشارے کے تصور اور ادراک سے اور دوسری قسموں کی اشارے کے ادراک سے بھی ہوتا ہے۔

(۲) مدنی حرکات جن میں جبلت کا ظہور ہوتا ہے ان میں تغیرات اور پیچیدگیوں کا اتم درجہ کی پیدا ہو جاتی ہیں

(۳) بسبب ان تصورات کی پیچیدگی کے جن میں انسانی جبلت کا ظہور ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ چند جبلتوں کو ایک ساتھ تخریک ہوتی ہے جبکہ چند طریق مختلف درجوں کے ربط کی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں۔

(۴) جملی رجحانوں کا کم و بیش ایک نظام قائم ہو جاتا ہے خاص اشیاء یا تصورات کے تعلق سے۔

پہلے دو طریقوں کی پیچیدگی جملی کردار کی ہم کو عقلی طریقوں کی نفسیات میں وزن تک نیچائی جیسے نفسیات کے متنوں میں بحث ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ اس باب میں چند ابتدائی اہم امور کا بیان کر دیا جائے۔ تیسری اور چوتھی پیچیدگیوں پر اگلے بابوں میں طوالاتی بحث ہوگی۔ کیونکہ انکی توضیح کی بہت ضرورت ہے۔

جملی افعال کی پیچیدگیوں کے سمجھنے کے لئے چاہئے کہ خود جبلت کی نہایت باریک تمیز حاصل کی جائے۔ پہلے کہا گیا تھا کہ ہر جملی طریق کی تین حثیتیں ہیں

ذہن انسانی کی تینوں حیثیتوں کے مطابق شعوری و شعوری و طبعی پس یہ اپنی نفسی طبعی
 میدان خواہ ایک جبلت ہے اسکے باب میں سمجھا جا سکتا ہے کہ اسکے تین حصے ہیں کے
 مطابق ہیں ایک داخلی دوسرے مرکزی تیسرے خارجی یا محرک جو جبکی فعلیتیں شعوری
 شعوری اور طبعی اتارہ ترتیب مجموعی جلی طریق کے ہیں۔ داخلی یا قبول کرنے والا مجموع
 میدان کا کوئی منظم گروہ اعصابی عناصر کا ہے یا اعصابہ جو کہ موضوع ہے قبول کرنے
 کے لئے اور نصف رکھتا ہے اہل صدمات پر جہا آغاز آلہ حس میں بذریعہ میدان ایسی
 معروض حلیت کے ہونا ہے۔ اسکی ساخت اور فعلیتیں نفسی طبعی طریق کے مطروف
 کو معین کرتی ہیں۔ داخلی جبری تحریک میدان کے مرکزی حصہ پہنچتی ہے۔ اس
 حصہ کی ساخت سے خصوصیت کے ساتھ اعصابی صدمات (تحریک) الی تقسیم کا مبن
 ہوتا ہے وہ صدمات جو اعصابی رقبہ کے عمل میں تغیر پیدا کرنے کے لئے مزلول
 کرتے ہیں۔ یعنی دل بھیجئے مطروف خون عادت وغیرہ جو اس لئے مطلوب
 ہیں کہ جلی افعال نہایت موثر طور سے انجام پائیں۔ اعصابی فعلیتیں اس حصہ مرکزی
 کی تہ فی طبعی حیثیت سے۔ مابیت رکتی ہیں باجموعی نفسی طریق کی نسبت سے۔
 تحریک ماہر جانواری یا محرک جز کی مرکزی حصہ کی راہ سے پہنچتی ہے۔ اسکی ساخت
 سے صدمات فی تقسیم کا مبن ہونا ہے۔ جو کہ صدمات پر تقسیم ہونے ہیں وہ حصلات
 جو قابی نظام کے ہیں۔ جسکے ذریعہ سے جلی کام انجام پاتا ہے اور اسکی اعصابی فعلیتیں
 نفس طریق کے طبعی حصہ سے مناسب رکھنے میں اسکی تاثیر کے محسوس ہونے پر کام
 چلتا ہے۔

پس (افرنٹ^۱) یا قبول کرنے والا جز اور (افرنٹ^۲) یا محرک جز متغیر ہو گئے

ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعوری حصے جلی میدان کے فائدہ دماغ کے مدہ میں ماکرں ہیں یکسو کی ایک نصف
 سے اس رائے کے افنی سہادت کو ہم فوسیحی (آرتوٹامی ہی انالوجی مطبوعہ ۱۹۰۶ء) م
 ۱۔ افرٹ و اعصاب و احساس کہ نظام اعصابی لئے مرکز میں مانے اس کو مدخل کہتے ہیں۔
 ۲۔ افرٹ وہ اعصاب و اعصاب اعصابی کے مرکزوں سے ماہر کی طرف معام کوڑھیا تے اس کو مجموع کہتے
 ہیں ۱۳ء

استعد اور کھتے ہیں ایک دوسرے سے جداگانہ اور مرکز سے بھی علیحدہ جو نفیرات کسی ذی حیات کے دوران حیات میں ہوا کرتے ہیں۔ جبکہ مرکزی حصہ مدت الحیات اپنی غیر متغیر اصلیت پر جوار رہتا ہے میلان کے لب ہونے کی حیثیت سے۔ اسی سے انسان میں کجی سمجھ اور ماحول کی موافقت سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ دخل اور مخرج ہر پہلی میلان کے منفرد نفیرات کی صلاحیت رکھتے ہیں جبکہ مرکزی حصہ بحال خود باقی رہتا ہے۔ یعنی شعوری طریقوں سے اچٹکے واسطے سے کوئی پہلی عمل شروع ہو سکتا ہے (بہت سیدھی اور گونا گونی ظاہر ہوتی ہے اور واقعی بدنی حرکات جس سے جبلی طریق اپنے انجام کو پہنچتا ہے) ان میں ایک غیر محسوس وسعت کے ساتھ پھیلائی ہو سکتی ہے۔ در حالیکہ جذبی محرک مع میلان کے مرکزی حصہ کی مع اعصابی فلیٹنوں کے اسبا حصہ مجموعی جبلی طریق کا ہے جو اپنی بونی جبلت برقرار رہتا ہے اور تمام اسخاص میں اور جملہ موقعوں پر جنہیں جبلت کو تحریک ہوتی ہے شریک ہے۔ اسی سبب سے مصنفین نے جانوروں کے جبلی افعال سے علیحدہ بحث کی ہے اور انسان کے جذبات سے علیحدہ۔ اسلئے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں حصے ذہنی طریق کی جدا جدا ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ہر قسم جذبی تحریک کی ایک دائمی علامت اور نہایت منتقل نہایت کسی جبلی طریق کی ہے۔

اب ہم اختصار کے ساتھ ان خاص مسلکوں پر بحث کریں گے جسے جبلی میلان میں تغیر ہو سکتا ہے اسکی دخل یا قبول کرنے والی جہت میں۔ (اور سہولت توضیح کی غرض سے ہم ایک جزئی جبلت پر غور کریں گے یعنی جبلت خوف یا فرار کرنے کی۔ یہ نہایت قوی اور حیوانی عالم میں وسعت کے ساتھ پھیلی ہوئی جبلتوں سے ایک ہے۔ انسان میں اور دوسرے اکثر حیوانات میں اس جبلت کی تحریک اچانک شور و غل سے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ غرض نہیں کہ ایسے شور و غل کے ساتھ کسی خطرہ کا تجربہ بھی ہوا ہے یا نہیں۔ پس ہم کو سمجھ لینا چاہئے کہ دخل راستہ یا ان رہتوں سے ایک اس پیدائشی میلان کی ساخت میں ایک نظام سمعی اعصابی ریشوں کا شامل ہے جسکو کہ سماعت کے حسی اعصاب سے اتصال ہے۔ یہ اندرونی راستہ اس پیدائشی میلان کا بہت کم نوعی خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ ہر شور کی آواز سے

اسکو سحر ایک موسیقی ہے اسکی دست میں سحر ہے ایک مہدی ہو سکتی ہے جب
غدا دم نہ اے سحر کی قسم کے سحر کا سحر ہے اور طرہ کا دفع اس کے ساتھ با بعد
ہیں ہوتا تو اکثر حیوانات اس سے بے وفائی کر لے گئے ہیں۔ اب اس سحر سے
ام کی خوف کی جبلت متاثر نہیں ہوتی۔ اب وہ اس آوار کو اور آواروں سے
مبرا لیتے ہیں۔ اس سے ٹھنڈا مفہوم ہوتا ہے کہ دائمی میلان جبلت کے اندر ولی
راستہ کار آمد و خصہ صیت پیدا کر چکا ہے۔

ریا وہ اہم اب اس خاص طریقہ ہے جس سے جبلت میں تغیر ہوتا ہے
اس کے مدخلی با سحر کی جامع ہیں۔ ان پر ابوں پر جو کہ دو کسی ویران جزیرہ میں
رہتی ہوں جب آدمی پہلے پہل سو دار ہوتا ہے تو اسکو دست نہیں ہوتی۔ آدمی
کو دیکھ کے خوف ہونے لگے۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ آدمی جبلت میں خوف داخل نہیں ہے
بلکہ آدمی کو دیکھ کے سکند سحر اور اسام ہوتا ہے اس کے اندر بھانے کا راستہ اس
مفہم سے درست نہیں ہوا ہے اس نے طلہ جسم دست نہیں حاصل کی ہے
لیکن آدمی وہاں پہنچ کے سحر میں مصروف ہو جاتے ہیں اور بھول جاتی ہیں
میں آدمی کے دیکھنے سے چڑیوں کی جبلت کو سحر یک ہوتی ہے اور وہ آدمی کو دیکھ
اڑ جاتی ہیں۔ ہم جبلت کی اس تبدیلی کو کیا سمجھیں کیا یہ تبدیلی سحر ہے یا
ہے کیا ہم کہیں کہ چڑیاں متاثرہ کرتی ہیں ایک موقع پر با جہد موفوں پر کہ آدمی
کے پیچھے ہی انہیں سے ایک زمین پر گر جاتی ہے اور متاثر ہو کے چھٹنے لگتی
ہے کیا وہ استدلال کرتی ہیں کہ آدمی نے اسکو زخمی کیا اور ممکن ہے کہ اسکو بچھ
زخمی کرے انہیں بھانے اند اسکو (چڑیا کو) آئندہ اُسے (آدمیوں سے)
بچا دیا ہے، کوئی ماہر نفسیات اب واقعات کی اس تشبیہی ترجمانی کو قبول کرے
گا۔

۱۔ ہم رمل کی کھٹی سے اکثر وحشی جانوروں کو دیکھتے ہیں جو رمل کی آوار کے عادی ہو گئے ہیں اور بے خوف

ترے رہتے ہیں ۱۲ م

۲۔ ایسی رحمتی سے ہم آدمیوں کے افعال و چڑیوں کے افعال کو قیاس کیا جس طرح آدمی افعال یہ خدا تعالیٰ کے احکام کا دائرہ

رہتے ہیں ۱۳ م

اگر وحشی آدمیوں کے افعال کا بیان بوتایا حکماء اور منطقین کی کسی جماعت کا تو بھی یہ نوجبہ غلط ہوتی یعنی کردار کی تبدیلی کو خالص عقلی طریق کی طرف منسوب کرنا۔ پس ہم کیا یہ کہیں کہ اچانک بندوق کے چلنے کی آواز کا ہونا اس سے خوف کی جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور اس آواز کے ادراک کے ساتھ ہی ہمیشہ آدمی کی صورت نظر آتی ہے۔ یہ تصور (آدمی کی صورت کا ارتسام آئکھ پیر) آواز کے ساتھ ہی ہوتا ہے اس لئے دونوں میں تلازم ہو گیا ہے۔ کیا اس طرح کہ جب آدمی کی شکل نظر آتی ہے نو بندوق کی آواز کی مہاکات ہوتی ہے مدخل اعصابی راستہ سے پیدا ہونے والی نئی نئی ہائے عصبی کے پیغام پہنچتا ہے اور اس سے جبلت کو تحریک ہوتی ہے یہ توجیہ بہ نسبت پہلی توجیہ کے حقیقت سے قریب تر ہے ایسی ہی کچھ توجیہ اکثر ماہرین نفسیات نے پیش کی ہے اور جمہور نے اسکو تسلیم کر لیا ہے۔ اس تسلیم کر لینے میں یہ مضمرہ شامل ہے کہ ہر جانور کو استحضار اشیاء کی قوت حاصل ہے جو حسی حضور سے لے نیاز ہے اور تجربہ سے جلی کردار میں یہ تغیر واقع ہوتا ہے۔ یعنی ہر جانور اور اُن جانوروں کے جو بہت ہی ادنیٰ درجہ رکھتے ہیں۔ حالانکہ اس امر کے مآد کر نے کے عمدہ وجوہ موجود ہیں کہ صرف انسان اور اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو یہ قوت حاصل ہے۔ لہذا ہم کو کوئی سادہ تر نوجبہ درکار ہے جس سے واقعات کی ترجمانی ہو سکے اور اسکی تلاش کے لئے دور نہیں جانا پڑے گا۔ ہم تجویز کر سکتے ہیں کہ بعض ہی احضار انسانی شکل کا نہ تکرار خوف کی جبلت کی تحریک کے ساتھ ہی ساتھ واقع ہو اسے۔ وہ تحریک جو بندوق کی آواز سے ہوتی ہے لہذا اس جبلت نے ملا واسطہ رد عمل کی تحریک کی قوت حاصل کرنی ہے وہ رد عمل جو اس جبلت کے لئے مخصوص ہے نہ یہ کہ بالواسطہ آواز کی مہاکات سے رد عمل کا وقوع ہو۔ مثلاً ہم یہ تجویز کر سکتے ہیں کہ تجربہ کی تکرار کے بعد آدمی کی شکل کا نظر آنا ہی تحریک جبلت کا بلا واسطہ باعث ہوتا ہے صرف اپنی شوقی اور طلبی جنینیت میں۔ یا جب اصطلاح عصویات ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بصری میلان جسکو شبکیہ کے ارتسام سے تعلق ہے وہ ارتسام جو آدمی کی شکل کے دیکھنے سے ہوتا ہے

۱۔ تیار ہی وجہ سید نے اسی نصف میں تحریر کی ہے خواص عمدہ کتاب کی مدد کو کم لڑی ہے ۱۲ ص

معلوم ہوا کہ نصف کتاب رررحم کو۔ توجیہ بھی یہ نہیں ہے ۱۲ ص

اسکو ملا واسطہ انتقال یا لزوم مرکزی اور مخرجی حصوں سے جلی میلان کے ہو جانا ہے اور اس
تحریر کی تکرار سے ایک جدید مدخلی راستہ اندر آنے کا حاصل کر لیتا ہے جس راستہ سے براہ
مستقیم بغیر جمل پیدائشی اندرونی راستہ کے اسکو تحریک ہو جاتی ہے۔

میر سے نزدیک یہ تیسری توجیہ بہ نسبت پہلی دو کے اور صحیح قریب حقیقت کے
ہے۔ اولاً ایسی اضافی بے نوازی جلی میلان کے مدخلی حصہ کی تسلیم کرنا جو اس توجیہ میں
داخل ہے اسلئے درست ہے کہ اگر جبلتوں کو جو کا خاص جو اس براثر ہے اسکو مختلف
اشارہ سے تحریک ہوتی ہے قبل اسکے ان اشارہ کا تحریک حاصل ہونا۔ خوف کی جبلت
متنجمہ اور جبلتوں کے اس اعتبار سے زیادہ تر قابل لحاظ ہے کہ چونکہ اکثر جانوروں میں
مخصوص ارتسامات بصر اور بواور آواز اور حملہ بلیہ آوازوں سے (شاید ہر تکلف وہ
حسی ارتسام سے) ان حملہ ارتساموں سے غدی ظہورات باہر کی حرکات کو جو اس جبلت
سے مخصوص ہیں تحریک ہوتی ہے۔ پس ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ یہ جبلت جدید
منظم اندرونی راہیں رکھتی ہے انہیں سے ہر مرکزی اور نیز ہر وہی پیغام رسانی کے نظام
میں تحریک ممکن ہے بغیر اسکے کہ حیوان ریجٹنگ کی اور مدخلی راہیں اسکے ساتھ شامل
ہوں۔

لیکن بہترین شہادت تیسری توجیہ کی نائید میں وہ ہے کہ جو ہم کو خود اپنے
ذاتی بندی تحریک کے مشاہدہ پر مبنی کرے سے حاصل ہوتی ہے۔ جب ہم کو کوئی ضرر
پہنچ جاتا ہے تو ہم کو خوف کرنا آجاتا ہے۔ باعہد ہوا ہم ان حیروں سے ڈر لے لگتے
ہیں یا ان کو دیکھ کے برہم ہوتے ہیں جن پر ہم کو ضرر پہنچنے سے پہلے کچھ بھی توجہ
نہ تھی۔ جب ضرر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو غدی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے اور اس سے
فرار کرنے یا اس پر حملہ کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ان بذاتی حالتوں کے جو طرقات
ہیں وہ ہم اپنی ذات میں مشاہدہ کرتے ہیں بغیر اسکے کہ سابق میں جو ضرر ہم کو پہنچا
ہے اسکی اہمیت اور موقعہ کو ہم ذہن میں ماضی کریں۔ لیکن اگر ضرر کے تصور
کی محاکات اس شخص یا جانور یا چیز (سے جس سے ضرر پہنچا تھا) کے ادراک یا تصور سے
ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ محاکات اس تصور کی جبلت کو دوبارہ تحریک پذیر ہونے میں
کوئی ضروری مرحلہ نہیں ہے اس طرح سے کہ جب تک محاکات نہ وہ جلی رد عمل

انے شوقی اور طلبی حیثیت میں اس محاکات پر موقوف نہیں ہے۔ کہونکہ اس ضرر رساں شخص یا جانور یا چیز کا بصری ارتسام ہی مرکز ہے اور بیرونی مینام رسانی کے پیدا شدہ اشیا میں تحریک کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طریق سے ہمارے جانی اور طلبی رجحانات ان چیزوں سے تلازم پیدا کر لیتے ہیں جن پر اس وقت میں ہم کو کچھ انتفات نہ خطا ضرور نہیں ہے کہ سابق کے تجربہ کی محاکات ہو بلکہ اکثر ایسی حالتوں میں پہلا واقعہ یاد کرنے سے بھی یاد نہیں آتا۔

ایسا کتاب جدید اور کی اندرونی راہوں کا بذریعہ حلی میدان کے اصول تلازم کا تابع ہے۔ اور یہ تلازم جو کہ وقتی اتصال کے سبب سے ہوتا ہے کثرت سے جملہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو اس کا انخاف ہوتا ہے اور یہ خاص طریقہ آنکے تجربہ سے مستعد ہونے کا ہے اور اسی سے وہ ماحول کے موافق اپنی کردار کو بنا لینا سیکھتے ہیں اس طرح وہ لوگوں اتنا ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کر لیتے ہیں اگر صرف خاص میدان میں پر اکتفا کیا جائے تو نسبتاً اس قدر وسیع صلاحیت نہ پیدا ہو۔ آدمی کو اور بھی زیادہ کثرت سے اس کا اتفاق ہوتا ہے اور انکی حالت میں اور بھی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں انکا جرحی احضار میں صلاحیت جذبی اور طلبی میدان کے تحریک کی ہے مستحضر ہو سکتا ہے یا تصور میں اسکی محاکات ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ استحضار کا عصی قاعدہ تقریباً وہی ہوتا ہے جو کہ احضار کا ہوتا ہے تو انکے استحضار میں بخوبی وہی صلاحیت موجود ہے جیسی انکے احضار میں ہوتی ہے دونوں سے یکساں جذبی اور طلبی تحریک پیدا ہوتی ہے اور چونکہ ہر عقلی طریق عمل سے وہ ذہن میں حاضر ہو سکتا ہے۔ یہ سلسلہ تدریجاً لازمی محاکات سے شروع ہو کے نہایت نازک طریقہ تصدیق و استدلال تک جلتا ہے لہذا ہر ایک حلی میدان کی تحریک کے لئے ایک ایسے انسان میں جسکی ذہنی کمین ہو چکی ہے متعدد طریقے ممکن ہیں۔

مثلاً اس طریق سے کرنی اس لوگ لائے کی دھس ما اور ما کوئی دھسہ یا نکلہ آتا ہے پھر میں ماسی سے اندازہ رمار و گھار کی سوچی یا کوئی خاص آمیزن رنگوں کی یا دھس کی مود کی سطح میں ممکن ہے کہ کسی سوچی میدان کو تحریک کئے ہم اس شہدہ حدی حالت میں موجود ہوجائے میں اگرچہ ہم اس حالت کا کوئی کافی سبب نہیں ماسکتے ۱۲ م

ایک دوسرا اصول اور بھی ہے جس سے اُن اشیاء کے مابور اور مید البشی معوضات جہلت کے من اور اسیا، سے بھی نہ کڑی اور ہر وہ پیغام رسانی کے بطام میں تحریک پیدا ہوتی ہے۔ اس طریقہ مماکات کے متناہ ہے جس کو مائل سے مائل کی مماکات کہتے ہیں۔ اسی کوئی چیز یا کوئی جسمی ارتسام ہر کسی جلی تحریک کے متناہ ہے اس سے بھی یہی ہی تحریک ممکن ہے جو اہلی تحریک سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اس دوسرے تحریک کی نوعیت اصلی تحریک سے جدا کرنا ہو ایک مدہ مثال اسکی تصور کا بھٹا ایک کوٹ سے جو راستہ میں پڑا ہو۔ اصلی تحریک کا باعث اسی ترنگری جانور کا وہی لگا کے میٹھا ہے کوٹ خاصی مشابہت رکھتا ہے دلی نکالے والے جانور سے۔ اس جہلت یہ جانہتی ہے کہ ایسے موقع سے حلد سے بلند فرما لیا جائے۔ اس مثال سے اس عمل کی ایک سادہ صورت ملتی ہے انسان میں اسکا عمل حمایت ہی باریک ہے اور دور تک پہنچتا ہے۔ نہایت نازک مشابہتوں کی صورت میں بھی متناہ سے وہی تحریک ہوتی ہے جو کہ منہ بہ سے اصل فطرت میں متعلق ہے۔ جذبی حالت کو بھی تحریک ہوتی ہے اور وہ اقتضا جو اصل حالت میں منہ بہ سے ممکن ہے متناہ سے بھی وسایا ہی ہوتا ہے۔ اور اسے دفع کے لئے ضرور نہیں ہے۔ وہ شخص جسکی جہلت متحرک ملی ہے اسکی مشابہت مفصل مفہوم ہو ایک حقیقت اجمالی مشابہت کا شعور کفایت کرتا ہے اگرچہ اکثر حالتوں میں مشابہت کا کما حقہ شعور ہوتا ہے۔ اس اصول کی بوت انسانی ذہن میں مشابہت کے نازک عمل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ واقعہ بھی لہ افعال وقتی کے عمل سے جس کا بیان اس سے پیشتر ابھی ہو چکا ہے نقد اور ان اشیاء کی جو راہ مستقیم کسی جہلت کی بحراب کی صلاحیت رکھتے ہیں بہت کثیر ہو جاتا ہے اور ہر ایک ایسی شے ایک نیا دہ عمل مشابہت کے کام کرنے کے لئے ہو جاتی ہے۔ مفقودہ بیان کا ہے کہ ہر شے جو بواسطہ وقتی افعال کے کسی جہلت کی مرکز کی اور ہر وہی پیغام رسانی کو تحریک دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جو نیز میں اس چیز سے مشابہت رکھتی ہیں انکو بھی یہی قوت حاصل ہو جاتی ہے دونوں اصولوں کے ایک ساتھ کام کرنے کی مثال نہایت سادہ دیکھا جاسکتی ہے مثلاً کوئی بچہ ایک بار کسی شخص کی خاص شکل و صورت یا درخت کرداری یا خاص طرز کے لباس سے سہم جائے۔ اس کے بعد نہ صرف اور اک یا

تصور اس شخص کا خوف کا باعث ہو گا بلکہ کوئی شخص جسکی صورت یا لباس اسکے مشابہ ہو بلا تصور پہلے موقعہ خوف کے یا اس شخص کے خیال کے جس سے اولاً خوف زدہ ہوا تھا۔ حرکات بدنی کے تغیر کے اعتبار سے جن حرکتوں کے درمیان سے جبلی ذہنی طریق عمل کو اپنا مقصد حاصل ہوتا ہے یا حاصل ہونی کی کوشش ہوتی انسان اور جانوروں پر تفصیلت رکھتا ہے۔ اور اس عمل کا درجہ شعوری جز عمل سے کہیں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ کیونکہ جانور ایسی ہی پیچ و پیچ حرکات کا اکتساب کرتے ہیں اور انکو کام میں لاتے ہیں جو انکے جبلی مصلحت کے لئے مخصوص ہیں یا فقرات ظہر میں انکی شرکت سے کام کرنے کا مواد موجود ہے۔ دوسری صورت میں غیر ممکن ہے کہ ایسے حرکات کا اکتساب ہو یا وہ کام میں لائی جائیں یہ بات ایسے ہوشیار جانور کے باب میں بھی درست ہے جیسے بالوگھمہ لیوکٹا۔ اکثر جانور مانت کی تعلیم کے بعد بعض پیچ و پیچ حرکات سیکھ لیتے ہیں۔ گتیا پچھلے پیروں کھڑے ہونے چلنا۔ یا بالی بٹھنا سیکھتی ہے۔ لیکن وہ تعجب جو ہم کو ایک سرس کے گھوٹے کو ایک ٹب پر کھڑے ہوا دیکھ کے یا کتے کو ناحقے دیکھ کے ہوتا ہے اس سے ثابت ہے کہ جانور کس قدر سختی کے ساتھ اپنی جبلت کی منابعت کرتے ہیں انکے حرکات اسی حد تک محدود ہیں جس حد تک پیچ و پیچ حرکات انکی جبلت میں ودیعت ہیں۔ اس حد سے آگے جانا تعجب کا موجب ہوتا ہے۔

انسانوں میں چند سادہ تر جبلتیں بہت ہی جلد بیدار ہونے کے بعد پختہ ہو جاتی ہیں۔ اور اسی حرکات کا ظہور بیدار ہونے کے بعد ہی میلان کا تابع ہے۔ یہ حرکتیں مثل دودھ پینے رونے رینگنے آنکھ جھپکائے یا صدمہ کو آنے دیکھ کے دب جانے کے ہیں۔ بہت ہی انسانی جبلتیں مقابلتہ تکلیف شخصی کے ساتھ ساتھ ایک مدت میں پختہ ہوتی ہیں۔ اسی اثناء میں عاقلانہ تصرف اور تقلیدی حرکات کی قوت کا اکتساب ہو جاتا ہے۔ لہذا انکی جبلت کے تحرک کی جنانات اپنی خالص فطری صورت میں بہت سے کم ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اتنا ہی سے انہیں تصرف ہونے لگتا ہے اور وہ متغیر ہو جاتی ہیں اور اکثر

مشابہ کہارادہ تر صبح ہو کہ مخلوق انی عرص حاصل کرنی کی کوشش کرتا ہے اس حالت کے امطاری حالت سے جبلت کو تحرک ہوتی ہو۔ اگر انکی صورت ہو جائے تو عاقلانہ ہے کہ اس نفس طر عمارت کی گراؤ سے اہل ہونے

وادی جاتی ہیں۔ دھڑ اور اعضاء و جوارح کی اکثر حرکات کی صورت ہوتی ہے دراصل ایک ثابت حرکات جملہ وادوں مفید لازمی حرکات کہنا ہے جیسے وہ حرکتیں جو چہرے کے اعضاء کے انقباض سے ہوتی ہیں۔ ایسی حرکات پر عادتاً نصف کم تر ہوتا ہے سوا استخاص نہاناے خاص یا ممالک خاص کے جنہیں رواج نے بشرہ کی حرکات کو دبانے کا حکم دیا ہے۔ ایک مثال سے جو اصول اس میں شامل ہے وہ ظاہر ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے برقی کے آثار جو بشرہ سے ظاہر ہوں انکا دبانا بیکہ لبا ہے۔ یا منت زنی کا فن سیکھنے میں یہ سیکھا ہو کہ ایسے حرکات کو ایسا بنایا جائے جن سے جہلت کی غرض بخوبی حاصل ہو یا کسی نے بجائے اگلے اسلحہ کا استعمال قرار دیا جہلت کی تحریک کے وقت ناکہ ہاتھ بجائے اس کے کہ حریف پر اسٹھے تمہیر کے قبضہ یا تو سدان پر پڑے لیکن زور زور سے دل کا دھڑکنا چہرہ کا سرخ ہو جانا سوس، نفس اور عمومی منتہم خون کی بدن میں اعصاب کا لطیفنا اعضاءے رئیس کی جانب جہلت کی تحریک کے آثار میں اور جبکی قرار وادہ کوئی شوقی حصہ سے ہوتی ہے ان امور پر کسی کو احتیاط ہوتا بھی ہے تو بہت ہی کم۔ لہذا مانع و عاقل انسان میں درحالیکہ یہ جہلت متحرک ہو سکتی ہے ایسے اشیاء اور ایسے موقع سے جبکہ بیدار بینی میدان میں نہیں ہے اور جہلت کا ظہور بہتی حرکات میں ہو چکا وقوع بھی بیدار بینی سے متغیر ہو۔ یا یہ ظہور ایسی کسی قسم کی حرکات سے ہو ہی سکے اس وجہ سے کہ ارادہ کا تصرف قوی ہو تو اسکا غیر متغیر مرکزی حصہ اعضاءے رئیس میں تغیرات پیدا کرے گا اور اس کے ساتھ عموماً سفور کی جذبی حالت ہوگی غیر متغیر بیدار بینی ساخت کے موافق اور اعضاءے رئیس کی تبدیلیاں بشرہ کے آثار سے مذاہاں ہونگی اگرچہ آثار بہت ہی خفیف ہوں۔ لہذا بطور نتیجہ مخصوص آثار و علامات عہد کی جہلت کے نمودار ہوں گے جو لحاظ اپنی خاص ہیئت کے ہرسل اور ہر عہد کے انسانوں میں مشترک ہیں۔

انسان کی تمام جہلتیں ایسے ہی تغیرات کے زیرِ عمل ہیں اپنے داخلی اور محرکی حصوں میں درحالیکہ اس کے مرکزی حصے غیر متغیر رہتے ہیں اور سفور کے انداز کا بغیر کرتے ہیں اور اعضاءے رئیس کے مخصوص تغیرات بھی اسی کے تابع ہیں جو جہلت کی تحریک سے تعلق رکھتے ہیں۔

مزید برآں کہ طبعی حیثیت نفسی طریق کی ہمیشہ اپنی منفرد صفت پر قائم رہتی ہے جو فعلیت کی تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ اگرچہ جبلی فعلیت مقدار نصف سے متغیر ہو گئی ہو۔ اور اس محسوس تحریک کو جب اپنے انجام کا شعور ہو جائے اور صریح صورت رغبت یا نفرت کی اختیار کر لیتی ہے۔

کیا یہ جبلی تحریکیں ہی وہ دواعی ہیں جنہر انسان کا تعقل اور فعل موقوف ہے؟ تو سمجھ لذت اور اتم کو کیا کہیں جنکو اکثر ماہرین نفسیات عہد قدیم انسانی فعلیت کے دواعی سمجھتے تھے اس طرح کہ فعلیت انھیں پر موقوف ہے اور بس اور یہی معروضات اور مآخذ رغبت اور کراہت کے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں کہنا چاہئے کہ اُس انسان میں جب تک میل ہو چکی ہو ایک اور ہی قسم کے منبع افعال کے ہیں۔ یعنی وہ عاداتیں جنکو خود اکتساب کیا ہو خواہ اتمو تعقل سے عقل ہو خواہ فعل سے اکتسابی انداز فعلیت کا تکرار کے بعد مقدار ہو جائے اور جتنی زیادہ تکرار ہوگی اسقدر وہ عادت زیادہ قوی ہو جائیگی اور یہ بطور دواعی یا منبع افعال کے اتنا ہی زیادہ کام کریگی۔ چند عادات اس اعتبار سے مساوی خاص جبلتوں کے ہو جاتی ہیں اور عادات میں اُس معنی سے جبلتوں سے مشتق اور گویا اُن کے دوسرے مرتبہ پر ہیں۔ کیونکہ اگر جبلتیں نہ ہوتیں تو کوئی تعقل اور کسی فعل کا ظہور نہ ہوتا اور نہ انہیں سے نفسی کی تکرار ہوتی۔ عادات میں جبلتوں کی خدمت کے لئے بنتی ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لذت اور الم بذات خود منبع افعال نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ غیر مستقیم افعال حرکات کے مآخذ ہیں۔ بلکہ وہ (لذت و الم) جبلی طرق عمل میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ خوشی کا جہان قائم رکھنے کا ہے اور ہر طرز عمل کو

۱۔ انسانی عادات متعلقہ ہیں کی عادات المے دار ہوا محکوم کوئے درس سے اکتساب کر لے ہیں یہ پوریت حکو شاعر بہت مستقیم کے بعد حاصل کر ما ہے ۱۲

۲۔ ایک سہو میل ہے العادة کا طبیعتہ التامہ۔ عادات مثل دوسری طبیعت کے ہے انگریزی

میں بھی اس کے متصل موجد ہے کہ عادات دوسری عجز ہے ۱۲

مطلوبہ دیتی ہے۔ اہم کار جہان قطع کر دینے کا ہے۔ انکی تحریض اور مدابت سے وہ تغیرات اور درستگیاں جنہی حرکات بدن کی پیدا ہوتی ہیں جن برسم اس سے پہلے عور کر چکے ہیں۔

پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ براہ مستقیم یا بالواسطہ جملتیں محک اول نظام انسانی فعلیت کی ہیں۔ بذریعہ طبیعی یا تخریکی (نقصادی) اوقات کسی جملت کے یا کسی عادت کی جو کسی جملت سے متعلق ہے، بہ سلسلہ خیالات خواہ وہ ظاہر الگناہی سر و اور بغیر حوش کے ہو اپنے انجام تک پہنچایا جاتا ہے اور ہر بدنی فعلیت کا آغاز موتا ہے اور وہ قائم رکھی جاتی ہے جملی (نقصادی) تخریک سے ہر فعلیت کے انجام کا تغین موتا ہے اور جی تخریک آگے بڑھنے والی قوت ہے جسکے ذریعہ سے تمام ازہنی فعلیتیں قائم رہتی ہیں۔ اور تمام پیچیدہ عقلی ابتماع آلات تکمیل شدہ ذہن کے لئے ایک واسطہ ہے اس انجام کے حاصل کرنے کا۔ یعنی ایک آلہ ہے جس سے جملتیں اپنی نشئی جیاہتی ہیں اور لذت والہ جملتوں کو واسطوں کے انتخاب میں رہنمائی کرتے ہیں۔

اگر تم ایچ جلی میلان مع اسکی قومی نقصادی قوت کے جدا کر لو تو نظام آلی (بدن) پھر کسی قسم کی فعلیت کے قابل نہ رہے گا۔ وہ مثل ایسی گھڑی کے ہو جائیگا جسکی کمائی جدا کر لی گئی یا ایک اسجن جس کی آگ کو بجھا دیا ہے۔ یہی قوت نقصادیہ وہ

کسی شکل کے ذریعہ حسات کے اتنی بہ ہنگام ہی اور اسکے ساتھ ساتھ اس میں پیدا کئے سے اس لئے کہ وہ اور اہم عمل فطریوں کے حامل ہیں اس سے زیادہ کہاں تو ہو کی جیسے رہا زمین کا۔ سنا کہ ماں کو یہ کایہ میں کرنا اسکی جیات اور اسکی پردہ مال رمی اور استقامت سے اور ماں کا اتنا ریح لے حق میں اس تہمتی کے سب سے ہر توان کوئے کو کو وہیں ایسے اور اسکے دل سے اس لئے ملے سے ہوتی ہے اس سے باوجود کائنات آں ہوگی اور سکڑنے میں معمولی افادات کے خلاف دل ہر رہا۔ اس کا مسئلہ کہ حب عقدہ کی جملت کو کسی حیر سے بھر کہ مولیٰ ہے واسکے ساتھ ہی وہ تمام حوراء نصف طور سے ایک عصب اجماع لے سامنے معرہ۔ موتا لے میں جو جیکہ کسی جگہ راس ہونے سے جگہ کہ ان اسبنا سے محو مدوٹہ ہوتی ہے احب ۱۰۰ سال سے معرود ہوتے ہیں۔ حداب وارادہ۔ حق کی کتاب اموسن اسٹول۔ اسیسر کی کتاب

ذمہ داریاں ہوتی ہیں جو شخصی اور معاشرتی زندگی کو برقرار رکھتی ہیں اور انکو صورت سنسنی ہیں اور انھیں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ زندگی اور عقل اور ارادہ کا ملنا ہے۔
 ابواب امید ہوتے ہیں انھیں کہ امید ہے کہ اس راہوں کی تشریح اور تاباں ہوگی جو
 اس باب میں مختصر اور کسی قدر بلا ثبوت تعلیمی طریقہ سے بیان ہوئے ہیں۔



یہ ایک سلسلہ ادبیاتِ حلیہ نامہ کو بیان کرنے کے لیے کتاب راجا سیات برطانوی نو طالعہ کے جلد ۱۰ میں
 وہ مسامحہ تامل ہیں جو سمیوریم کے لئے مرس سی اس میرس لائڈ مارلی دوویں کار اور جی الف اسٹوٹ
 نے حلیہ اور عمل پر لکھے ہیں ۱۲ مہ

باب سوم

انسان کی خاص جہتیں اور اولیٰ جذبات

قبل اسکے کہ ہم عجیبہ جذبات اور محرکات کے سمجھنے میں کوئی استوار ترقی کریں
یعنی وہ قوتیں جو انسانوں اور انسانی اجتماعات کے خیالات اور افعال کی تہ میں ہیں ہم کو
چاہئے کہ اولاً خاص انسانی جبلتوں میں اور جو جذبی اور طلبی رجحانات خصوصیت کے
ساتھ ان میں سے ہر ایک میں ہیں انھیں امتیاز کر سکیں۔ یہ کام اس باب میں کیا گیا
ہے۔ باب چہم میں ہم انہیں خاص پیچیدہ جذبات اور محرکات کی تکمیل کرنے کی کوشش
کریں گے تاکہ یہ ظاہر کر ایں کہ وہ مرکبات چند محدود ابتدائی جبلی رجحانات کے ہیں اور

۱۔ ایک میان ہونے کے ساتھ سیلاں رکھتے ہیں اور الکیوں سے ہوسکتی اور وہ ہینہ بیلانی حالت میں
رہتے ہیں اور مارک تصدیقات کے ساتھ اسکا تجربہ ہوتا ہے جسکی لے سے صورتیں ہیں۔ اس حقیقت کو بطور بحث ملاحظہ
کریں۔ اس وقت کے نام میں لاسکتے ہیں جس میں یہ کوشش کمالی سے کہے تیار احتکافات ہمارے تجربہ کے حیدر مدیط
تہ ماہ میں تحلیل ہو سکتے ہیں۔ مگر ایسا عمر اس برا معلوم ہوگا۔ ہم ایک مثال رنگ کے احساسات میں یا نے
۲۔ یہ مثال ایک تعلیمی قدر رکھی ہے۔ رنگ کے احساسات میں مشی حذاب کے لے تیار اقسام ہیں۔ رنگ
۳۔ یہ حد احاد میں نکلے ہیں ایک دوسرے کے ساتھ ایک غیر محسوس تدبیر کے ساتھ مل جاتا ہے۔ یہ واقعہ
ہم کو امر بجزو سے نہیں دیکھا کہ ہم تمام مارک اقسام رنگ کے حیدر امتہ انی رنگوں سے مرکب سمجھیں۔ وہ سب
ناری استراح سے پیدا ہوئے ہیں۔ کہ وہ سب رنگ بے تیار مختلف نسبتوں سے مرکب ہوئے ہیں۔ لے سہار
۴۔ امتہ سمجھیں رنگوں کی اور الکی مارک تدبیر اور الکی ماہی تناسب سے ہم اسکے معمار ہوئے کہ حد امتہ انی رنگوں
سے الکو ماہو سمجھیں ہی حال حدات کا ہے۔

یہ بات اگر ہمیں لیک کا قیاس و ماہ حدات صحیح ہے تو ہر اندازہ ایک ات انی افعال
متعدد کا ماحول کے دیرہ کا نہیں ہے بلکہ ایک طور و عفو ہی احساس کے نظام کا ہے۔ لیکن اس صورت میں

اس باب کے مابعد کے ابواب میں اس جزو کتاب کے ہم اس طریقہ پر غور کریں گے جس سے وہ رجحان منظم ہوتے ہیں۔ یہ سیدہ میلانات کے اندر جن سے وحدانیت پیدا ہوتے ہیں۔ پچھلے باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جبلی ذہنی طریق عمل جو کہ کسی جبلت کی تحریک کا نتیجہ ہوتا ہے اس میں ہمیشہ ایک شوقی حیثیت ہوتی ہے جسکی ماہیت مرکری حصہ پر موقوف ہے جو کہ تینوں جبلی میلان کے حصوں میں سب سے زیادہ مستقل اور پائدار ہوتا ہے۔ بسطہ تر جبلتوں میں یہ شوقی حیثیت جبلی طریق عمل کی زیادہ نمایاں نہیں ہوتی۔ اگرچہ اسی میں کوئی شک نہیں ہے کہ اتنی صفت ہر صورت میں مخصوص ہوتی ہے لیکن ہم ان صفات میں فوراً اکتفا نہیں کر سکتے اور نہ ان کے خاص نام ہیں۔ لیکن خاص قومی جبلتوں کی صورت میں شوقی صفت ہر جبلی طریق عمل کی اور مجموعہ اعضاء ریشہ اور جسمانی نفیسات کا جن میں اسکا ظہور ہوتا ہے مخصوص اور تمیز میں۔ لفظ جذبہ (اموشن) عام بول چال میں شخص کے ساتھ نہیں بولا جاتا اور علمائے نفسیات نے اسکا کوئی معین مفہوم نہیں قرار دیا ہے لیکن تمام اصطلاحات نفسیات جو عام بول چال سے لئے جاتے ہیں ان کے مفہوم میں کوئی شخص پیدا ہو جاتی ہے اور انکی تعریف بے حد متعین ہو جاتی ہے مگر وہ علمی مقصد کے لئے متعین ہو سکیں۔ اور لفظ (اموشن) جذبہ کا استعمال اس محدود معنی میں جو سابقہ بیان ہو چکا ہے ان صفات میں استعمال کیا جائیگا۔ اگر یہ مصنفین نفسیات کا رجحان زمانہ موجودہ میں ہے میں اسی کے سلسلے میں نتیجہ پر عمل کرنے کی پابندی کر دیتا۔

پس ہر ایک جبلت کے لئے کسی خاص قسم کے محرک کی ضرورت ہے۔ یہ محرک ایک نوعی صورت اور خصوصیت اس جبلت کے لئے ملتا ہے۔ اور جذبی تحریک کسی خاص نوع یعنی شوقی حیثیت کسی ایک کی منجملہ خاص جبلتوں کے ابتدائی جذبہ کہا جاسکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مفہوم ابتدائی جذبہ کا اور صحیح اس قدر ہی کچھ یہ ہے کہ ایک امراض دو لازموں سے پیدا ہوتا ہے ان دونوں امروں میں کوئی حیرانی میں پیدا ہوتی کہ وہ (موافق اس قیاس کے) ابتدائی جذبہ کو ایک سیدہ مصوی احساس اور حس کا ایک وتیرہ حصا حصے کو کہ قتل رہتا ہے جسکی صفت ایک نوعیت خاص رکھی ہے۔ انکی ماہیت قتل انسانی عدم میں جس میں ہو چکی ہے۔ عمل ارتقا کے دوران میں یہ سیدہ حس انسان دیا میں پیدا بھی ہوا تھا تو اس میں تو اس سے مقدم ہیں۔ مگر اس میں ملکی حصے۔ یہ اس مسئلہ کی فرہم ہے کہ اس سیدہ قتل ارتقا اور حیوانات سے پیدا ہوا ہے۔ مثلاً ڈارون کا لکھا ہوا ہے اور اس تقریر کا کل پورے فلسفے کے لئے ایک محرک ہے۔

یہ اصول حکموں نے اپنے مختصر رسالہ عصویاتی نفسیات میں بیان کیا تھا صاحب ہمہ جہد جذبات کی تحلیل و سکے اجزاء مفرد میں کرنا چاہتے ہیں تو نہایت ہی مفید ثابت ہوتا ہے۔ بعض شخصیں اس اصول کی معرفت کے بہت قریب آجاتے ہیں لیکن انہیں سے چند یا کسی ایک سے بھی اسکو عاصف صاف مرصیح نہیں بیان کیا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ انھوں نے اس اصول کو کسی کیلی طرحیہ سے التزام کے ساتھ استعمال نہیں کیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ اصول ایک ایسا مقدمہ ہے جس سے اس عمل میں رہنمائی ہوتی ہے۔ ہلکویا ہٹے کہ ہم اس اصول پر خصوصیت کے ساتھ اکتفا و کریں جب ہم ابتدائی جذبات کی تعریف کرنا چاہتے ہوں اور اُس پر یہیہ کیوں سے جو ہر۔ سے عینی جذباتی سختوں میں ہے محاب کو دو کر دیں۔ جب ہم کسی لفظ کو عام بول چال سے لیکے ملکی اصطلاح بنانے میں توند اسکی چارہ نہیں سے کہ اسکے معنی میں کچھ نہ کچھ تغیر کیا جائے۔ اور جذباتی ٹھیک تعریف میں ہم یہ مانگا اور تصرف کریں گے کہ مسرت اور اندوہ اور تعجب کو (حکمو مصنفین نفسیات نے خاص منصب جذبات کی کہا ہے) ہم اپنی فہرست سے خارج کر دیں گے خواہ جذبات بسیط

۱۔ رائمر مصواتی نفسیات کی ۵۱۴ میں مطوع ہوتی تھی۔ کہ اس اصول کی عام معرفت ہوں ہوئی ہے اس واقعہ سے ثابت ہے کہ والدوں کی نعت ملکہ ولسات (ملکہ ۱۵۱) میں مد اور حملت میں جو قریبی نسبت ہے اسکو مایاں ہی نہیں کہا۔ ہم کہ بتایا گیا ہے کہ کوئی کافی عیسائی توفیق حملت کی ممکن نہیں ہے۔ کہ کوکہ جولہاتی حالت میں شامل ہے اسکو اور اصحوم اصطلاحات اُحساس (اور "اوراک" میں بھی) "سُلت" اور "سُست" اور محرک میں آگیا ہے۔ اور حملت کی تعریف کی ہے کہ وہ موردی رد عمل حسی حرکی صفت کا ہے اسیں سستی عید کی ہے اور ماقول کے موافق ہمارے کی علاجیہ کھتی ہے۔ اور ایک فرد اور او میں مسترک ہے یوسف جس میں حمولے چند انواع میں ہے ریہ حملتوں اور حلوں کو مایاں کیا ہے وہ قریب اس اصول کی معرفت کے آگئے ہیں۔ حکمو ہم نے سائنسیاں کیا ہے اگر یہ ہوں نے بھی نہ سچا اسکو ماں میں کیا اور مصنفین حکمو کم و مس اس سہاحت کی معرفت ہوئی ہے کہ حملت اور جدہ۔ میں درسی سست ہے یہ مصنفین بڈر (اسی کتاب "مور و سری دلی") میں رٹ لے "سٹا نکلوژی و سٹسٹسٹ" اور رگرس مارسل نے (کتاب "میں ملیہ راور استھسٹکس" ریح حوتی اور طالیات اور کتاب "اسٹیکٹ اور ریریں" حملت اور عقل میں۔

اور ابتدائی ہوں باوجود اور مولف جذبات ہوں اس اخراج کی مفہولیت کے باب میں ہم
یہ نہ اکتانہ کریں گے کہ اس مقام پر ہم اس بیان پر اکتفا کرتے ہیں کہ مسرت و اندوہ ایسے
جذباتی حالات نہیں جو کائنات پر بلا استغناء کیجے جو بات کے ہمیں ہو سکتا ہے صورت میں وہ تخصیصی
صورتیں ان جذبات کی ہیں جن سے ساتھ وہ بنتے ہیں۔ اور جھجک جھجک بہت ہے کہ ہم جذبات
کو اتنے موصوف کر کے کہیں مسرت آگین یا اندوہناک جذبہ مثلاً مسرت آگین نقیب با قائل کر
یا سنج آو نہ نصیب یا رحم

اس جو بزرگ نے کوئی انسانی جذبہ یا محرک یا ابتدائی قسم سے ہے یا نہیں ہے
بسیار ہے یا نہ آپ ہے دو اعلان سے بہت مدد ملے گی۔ اولاً اگر کوئی اسکے مشابہ جذبہ اور
محرک اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود ہے اور اسکا عمل جلی حرکات میں صرف پایا جاتا
ہے۔ تو اس واقعہ سے بہت قریب قیاس ہے کہ وہ چلت یا محرک ابتدائی اور بسیط ہیں۔
اور اگر ایسی جلی حرکات اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود نہیں ہے تو ہم کو اس شبہ کی گنجائش
ہے کہ شوقی حالت جو زیر بحث ہے یا تو ایک مولف جذبہ ہے یا حقیقت جذبہ ہی نہیں ہے۔
تاہم کوئی یقین کرنا چاہیے کہ بہر صورت میں جذبہ یا محرک زیر بحث کبھی انسانیوں میں
غیر معتدل شدت سے ظاہر ہوتا ہے اس محرک سے علیحدہ جو محرک کی حد سے بالاتر ہے
جس کا نامور مایا میں مونا ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہو گا کہ جلی میلان جو نسبت ایک مستقل
تفصیلی وحدت ہے وہ ان کی ساخت میں اور اس میں صلاحیت غیر معتدل متحرکیت کی ہے
یا غیر معتدل طور سے متحرک ہو سکتا ہے بمقابلہ اور ذہنی بملاوات اور تفصیلات کے ایک
مستقل حیثیت رکھتا ہے جو اپنے امثال سے بے نیاز ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ بسط جذبات
کے تعین کے لئے ہم کو چاہئے کہ نفسیات بمقابلہ اور ذہنی علم طلب پر نظر کریں تاکہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مسٹر ڈا (باب ۱۶) اگر نذرک آں سالک حوی (مبادی علم نفس مطبوعہ سرسہ)
بدان میں بہت سے کہنے کی بعض غور و خوض سے پیچیدہ وحالات کی تحلیل ناممکن ہے اور بہ اصول قرار دے
کہ ہم کو ان کے ترکی حوا کے ساتھ ہر بہت کچھ اعتماد کرنا چاہئے۔ لکن انہوں نے بھی اسے اس واسطی
مستورہ کو مد کو ہ مانق راہما اصول کی معرفت کے ساتھ مرکب نہیں کہا ہے میں اسی رنگ اس
باب میں اعتماد کروں گا ۱۲ مصف

یہ مشخص ہو سکے کہ جذبہ زیر بحث جو بظاہر ربط اور ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے واقعی ایسا ہی ہے یا نہیں

فزار کی جبلت اور جذبہ خوف کا بیان

جہلتِ حطرہ سے فرار کرنے کی نصیحت تمام انواعِ حیوانات کی لفا کے لئے ضروری ہے اور اکثر اعلیٰ درجہ کے جانداروں میں یہ جہلت قومی اور جمعیوں سے ہے۔ جب تحریک ہوتی ہے تو حرکی آلات نہایت سخت کوشش پر سمجھ رہے ہوتے ہیں۔ اور کبھی حادثہ سے اور بزرگ بہ کوشش قاصر رہتی ہے حتیٰ کہ اعصابِ اعلیٰ کو شہجالی نہیں ملتے اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آلات کی کوشش کا خاتمہ ہو جائے اور موت دفع ہوتی ہے معلوم ہوا ہے کہ بعض انسانوں نے ایسے موقع پر غیر معمولی کرتب و دوزن اور کودنے کا دکھا ہے جب وہ ایسی تحریک کے زیر اثر تھے۔ ایک بڑا اور بڑی جوان حبِ نوجوان زنا تہ ایک دھنسی زدہ نے اس کا پیچھا کیا اس موقع پر وہ ایک دیوار کے اُس پار پہنچا نہ کیا تھا۔ پھر وہ اس دیوار کو لہسی پہنچا۔ اس کا جب تک کہ وہ دیوار جو ان چوکے بہت بلند فاصلت اور قومی نہیں ہوا۔ ان حرکی فعلیتوں کے ساتھ خاص تیج و پیچ آنا رطابہ ہوتے ہیں جو اپنی خاص صفقتوں کے ساتھ انسان اور اکثر اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں مشہور ہیں اور یہ آثار فرار کی سخت کوشش کے ساتھ ملے جذبہ خوف کی نموداری ہے جس میں کسی شے کی گنجائش نہیں ہے اس طرح کہ جو شخص اُلگو ملاحظہ کرے اُلگو اسکے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اسی عام عاوارہ سے

یہ کہ حد یہ کیفیت الگ • اعدہ معور کے عوری میں سے میرے کیا کاغذات • ہ • معوری میں جس کے ساتھ رہتا ہے • اس میں معیوب کی وجہ سے اس حد • کا محسوس ہے • اور بالکل ظاہر ہے • وہ اس میں آج کی نگہداشت میں ہے • صفت مقرر کر • لی • درمیان ملتی مصر معور کے میں • سوک • حوا • اس • مال راہب • اور • اس کے ساتھ کا حد • ہ • ایسا ظاہر ہیں • معور • یہ • تعامل • استقلال کے ساتھ • لازم • مرسوم • میں • اور • شامل • سے • منکر • کر • اس • نام • مواد • سوار • ہوتا ہے • • ماتم • اس • سے • ایسا ظاہر • ہوا ہے • کہ • ہ • ایک • دوسرے • سے • کسی • حد تک • ہے • بار • میں • • مثلاً • تکرار • سے • کسی • مخصوص • حد • میں • طالب • اور • اس • کے • ر • ملنے • سے • جو • حق • حقیقت • اس • طریق • کی • کم • نمودار • ہو • حق • حافی • ہے • اور • غالب • کہ • تحریک • قوی • ہو • حق • حافی • ہے • • ا • مصنف

اس کی مصروفیت کا ثبوت ملتا ہے کہ اس جبلت کے ساتھ فراری مروج ہے اس لئے اس صورت کا نام خوف ہو گیا ہے۔ مول اس جذب کا نہایت شدید وجہ ہے اس کے ساتھ اسراء صافی منہاب ہوتا ہے کہ جبلت کو ملافت کا موقع نہیں ملتا اعضائے حرکت انقباض و انبساط سے متصل ہو جاتے ہیں اور کبھی موت بھی واقع ہوتی ہے۔ بعض ذہنی امور ارض کی صورتوں میں مریض کی غیر منظم حالت سے اس جبلت کی غیر متبادل برائگی ہو جاتی ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ناوابہ شدت اور نگر اعلیٰ سے مریض دائمی حالت خوفزدگی میں رہتا ہے۔ غیر مضرت رسا جانوروں سے ایسی غیر معمولی حد سے سہم جاتا ہے اور اسے گرد و پیش غیر ضروری سامان حفاظت فراہم کر لیتا ہے۔

اکثر جانوروں میں مختلف اینداز جسی انسان سے فل اس کے کوئی ضرر یا خطرہ درپیش ہوا ہو اس جبلت کو سرخ رکھ دیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ بلیں میاں چند اذرونی راستے رکھتا ہے۔ چند قسم کے زیادہ لودھ جانوروں سے یہ معلوم ہو گا کہ کوئی آواز یا نظارہ جس سے موافقت نہ اس جبلت کو براہینختہ کر دیتا ہے۔ ثنائیہ انسان میں جی زندگی متعدد پشتوں سے کم و بیش ان طرات سے امن و اماں میں ہے جو طبعی وحشی حالت سے مخصوص تھے جبلت (مثلاً جبکہ لطف اعضا اور تعاقیل نے اعلیٰ حالت پر نہیں رہے بہ سبب سخت انتخاب کے) سے بہت کچھ متغی اختلافات ظاہر ہوتے ہیں خصوصاً انقبالی یا قول کرنے والی سمت میں۔ لہذا اس کا دریافت کرنا دشوار ہے کہ ابتدائی وحشی انسان میں کونسی چیزیں یا ارتسامات یعنی محرکات تھے جسے جبلت براہینختہ ہو جاتی تھی بہت عمر بچے کے رونے میں بہت ہی کم اختلاف ہے لیکن ماؤں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ خوف کے رونے اور غصہ کے رونے یا کسی بدنی تکلیف کے رونے کو شناخت کر سکتی ہیں بہت ہی کم عمر بچوں میں بھی۔ اور گمان غالب ہے کہ یہ ذیواسم کے رد عمل رفتہ رفتہ تمیز ہو جاتے ہیں جسکی حالت پہلے ایک بسطہ تحریک کی سی ہوتی ہے۔ رونے کا کام یہ ہے کہ وہ ماں کو

۱۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ایسے واقعات اور کے مثل میکانی اصول سے توجیہ میں حلی افعال کے سمت مکمل درپیش ہوتی ہے ۲۔ مصنف کا یہ غم ہے کہ وہی افعال انسانی حیوانی طبی اور مکانی قوتوں کے تاثیر و تاثر کا جملہ ہے۔ نقل اور انتشار جی مسئلہ کس وقت احتکاک و غیرہ کے تابع ہیں۔ این حیال است۔ ممال است۔ و صوں ۲۴

آگاہ کرے کہ سچے کو اصلی امانت مطلوب ہے۔ اکثر بہت چھوٹے بچے کسی ماں بانی ملند آوار سے
 ڈر جائے ہیں (بعض بچے جمہ بہت کے ساتھ سخت گھر سے سڑوں کی آواز سے متاثر ہوتے
 ہیں اگرچہ آوار کی حدت کچھ ایسی زاید ہو) اور ہم میں سے اکثر میں کڑت کہہ رہے آوار بس
 جبلت کو اکثر برا لکھتے کر دیتی ہیں۔ اور سچے کو اصلی ملک گود میں ہوتے ہیں۔ ساریہ سے
 اُن کو گود میں لیکے اتر و اور گود پہلی موٹو ڈرے ہیں۔ یاد دہندہ کو دنیا کر دیا جائے۔
 بعض بچے کتہ نامی کی نزدیکی سے ڈرتے ہیں کہ کو کجا نور ناموش اور شائستہ ہو بعض
 ہم انسانوں سے نام عمہ کنے کے دوڑ جاتے ہیں جو کنے پر حجاب سے جاتے ہیں اگرچہ ہم کہ
 کبھی کسی ہانور سے ضرر نہ پہنچا ہو اور ہم بالکل مطمئن ہوں کہ ہم کو کوئی ضرر نہ پہنچے گا۔

۱۔ اسامیہ کو فی اطر کتاب سمجھئے۔ کہ کچھ اویہ ماں ہوا ہے (ہمارے ماہ کا حوائی نقل نوی) اطر حقوق
 کے ہوا کہ اتنا ہے جس ماں حسی اسامیہ مومول مومول اس میں ہیں جس لنگ کے لطیفہ حیات و سیم کو تاہو
 اس لطیفہ کی اسمانی صورت میں سکھو کہ جس کے ماں کتاب ہے۔ میں یہ لطیفہ کہ وہ تاکہ حد ماہ
 فی تحت کا حوس نے کی ہے۔ ماہ میں ہے (میں اس لطیفہ کے تسلیم دتا ہوں) اس کے ملے اس میں اتنا ہے جس
 حلق میں سر سچ کے ساتھ لہذا لگا لگا کہ حلقی طریق عمل کہ جس ایک کہ ایک کا۔ حاکمیت جس کا آما
 ایک (عام) اکامل احساس سے ہوا ہے۔ نقل۔ اسی پہلی بر ال ہے۔ آما حد اطر۔ مومول متاثر ہوتی ہے
 نہ کہ در صورت حال جس حلقی عمل کے ہوتے ایک ہی اور اک ہوا ہے۔ جس سے میں کسی اتنا ہے در ہے
 کہ کسی نہ کسی تابع موم کے ترکیب یا بے عو کہ عطا "اور اک" نام موم ہے۔ لیکن اسی اور الی بدر بہر صورت
 میں صرف ای طرح ممکن ہوتی ہے کہ اس اتفاق کسی جیہ لیاں موم ہوا ہے اس کی تعلیمیں عمل کریں اور۔
 کسی طبعی میلان در صورت حال جس حلقی عمل کے موم ایسی طو سے منقطع ہوتا ہے۔ یہ موم وارڈ سے جس لنگ
 کے لطیفہ کی متعدد ایک موم بر طافہ سے ہے۔ (دیکھو موموں سا کا لوجی اساطیر لہذا لہذا کہ حلقہ موم
 ملح ہم) میں اس مفیدہ کے حاصل کی ہند کرنا ہوں۔ اگرچہ موم۔ مال ہے کہ یہ موم وارڈ کافی طو سے
 اسکو ہیں سمجھ کہ ہمارے حدی جواب لطیفہ اور اک کے ساتھ دانسہ ہیں اور اک نہ توبوں میں لطیفہ اور اک
 ہی سے اسکا نہیں ہوتا ہے۔ وہ لکھے ہیں کہ یہ موم جس ہے ایک کچھ سے ملاقات کریں جو موم وہیں
 موم ہوا ہو اور موم ایک کچھ سے ہیں کہ لکھا ہوا ہو ایک لکھو وہ ایک لکھو مدر میں گے اور دوسرے
 کو موموں کا موم " (یعنی مومیاں محو کر کے موم کر جائیں گے) اس حلقہ سے موم۔ ماما ماما ہے کہ اس

بعض شخصوں کو جگر ٹکی آواز سے خوف آتا ہے۔ اگرچہ وہ نہایت ہی سنجیدہ مکان میں سکونت رکھتے ہوں۔ جسم سکڑوں طوفان گذر گئے ہوں وہ بے تابانہ ادھر ادھر پھرا کر نیکے اسی طرح تمام رات گزربائیگی۔

اکثر جانوروں میں جبلی فراری کے بعد جب کسی جانے پناہ تک پہنچ جاتے ہیں تو پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور انہیں کوئی شبہ نہیں کہ ابتدائی وحشی انسان میں بھی یہ دہرا رجحان موجود تھا لینے فراری اور پوشیدگی جب سچے دہرنے کی قوت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے خوف کا اظہار بھانسنے اور چھپ جانے سے ہوتا ہے اور اکثر بالغ انسان بھی جوانی پر رات میں عیب و غریب آوازوں سے ڈرتے ہیں یا طوفان کے شور سے وہ بھی اطمینان میں مٹہ چھپا لیتے ہیں اور انکو اس غیر معقول تسلی سے اس طرز عمل سے ملتی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ رجحان مذکور (فراری اور پوشیدگی کا) موجود ہے۔ شاید اسی منقابل انداز میں ان دونوں رجحانوں کے جو دونوں خوف کے جذبہ سے وابستہ ہیں ہم کو خوف کے آثار کی گونا گونی اور اختلاف کی توضیح مل سکتی ہے۔ دل کی حرکت کا فوراً رک جانا اور نفس کا رک جانا اور حرکت نہ کر سکرنا (الحرکت کا ماؤفی ہو جانا) جس سے خوف بعض اوقات ظاہر ہوتا ہے یہ آثار پوشیدگی کی تحریک اسکی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: حیص سے عقلت کھنٹی حسہ میں اسرار کیا یا ہما ہوں پیسے وہ ورس جو حد فی خواب کے ساتھ ہونی سے اور اک ہوئے مر۔ اگر اور آئی مسلمان اس سال ہے وہ ایک طرحی مسلمان کا ہے اس کے سر لری حد سے متصل ہوگا ہے بطور ایک آسانی اور رونی اسے کے اس طریق سے خواب درم میں ماں ہوا ایک عام اختلاف ہے اس دونوں میں ایک طرف تو ملی خواب اس سے کا وہ خوف ہے مملو حرکت ہونی سے اور دوسری طرف صفاک ماما کو مکمل کیلتی ہے کچھ سے کام کا اس پر ہمارے کا ہے مجھے خوب یاد ہے کلک رو الوکیل کارڈوں (ابع و جس) میں ایک ٹرے خیر کے محکم بھرے کے کیا اس کمرے ہوئے کا اعدہ تو اچھی مثل سے باز کے آبا تھا اما جھوٹی داب کے مہدوئے وحشی کو تانے کی حرکت کی درجہ وہ کٹھن کے کمرے کا اتفاقا سر ماہ کی طرف حسرت کہنے کا قصد کرنا اچھا اور خوفناک اور اسے کو عماما تھا اس ماسے کے ارمار دیکھ کے مجھے خوف تھا اس معلوم ہوا اور کوشش سے میں نے اس حرکت کو دایا کہ ہمارا صفاک حائل کوچی مانہتا تھا میں جو تانتا تاکہ وحشی مضبوط مسلمانوں میں فید ہے اور اس ہے۔ اس کو کسی سکر سے نہ ہو سکتا حسین وہ بڑا ہوتا یہ اس لئے صفاک کہ وہ اور اسکی توانی تحریک میں کچھ بھی نہیں ہوتا تھا جس کو اس صفاک

موجب ہے۔ جلد جلد سانس لینا سانس کا نیز ہو جانا اور بدن کے اضطراری حرکات جو اکثر خوف کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ان کا باعث قرار کی تحریک ہے۔ یہ کہ تحریک خوف کا اثر خطرہ کے اور اک سے یا پیش بینی سے اکی وقوع ضرورتاً نہیں ہوتی یا معمولاً ہوتی ہے اس خصوصیت کے ساتھ بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ چار یا پانچ برس کے بچے کو اگر کوئی شخص جس سے وہ مانوس ہو یا باؤٹ سے منہ بنائے یا جلا کے وہ بہانے یا ڈرا سسے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے کہ بچہ خوف کے آثار ظاہر ہوں اگرچہ وہ تہمتا والے کی گود میں بیٹھا ہو اور گلے میں مائیں بڑی ہوں۔ سچہ مست کرے گا کہ ایسا نہ کیا جائے یا قرار لے گا کہ ایسا دمارا ہو۔ اور اکثر بچے بول زدہ ہو جاتے ہیں جب کہ یہی موجب صورت ان کے آگے آتی ہے اگرچہ معلوم ہو کہ اس صورت میں اس کا کوئی ساتھ کا کھیلنے والا بچہ جس سے ہونے ہے۔

جملہ محرکات سے اس جبلت کے جو سب سے زیادہ دلچسپ اور دشوار فہم وہ چیز ہے جس سے سوانست ہو یا جو اجنبی ہو اس عدم سوانست اور اجنبیت کے اعتبار سے وہ کیا کام کرتی ہے اور کس طرح عمل کرتی ہے جو چیز بالکل اجنبی ہو یا جو چیز اس چیز سے جس سے سوانست ہو بہ شدت مخالف کھتی ہو۔ انسان اور دوسرے جانوروں میں خوف کی تحریک مدد کرنے کی صلاحیت کھتی ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس اجنبی اور وحشی سے کی طرف انکو توجہ ہو سکے۔ یہ بالکل شکیہ امر ہے کہ باند کے کہن لگنے سے جانور ڈرے ہو۔ کیونکہ چاند ایسی کوئی شے نہیں ہے جسکی طرف انکو توجہ ہو۔ لیکن وحشی انسان ہمیشہ اس سے ڈر لگے ہیں۔ مشہور واقعہ ایک لٹے کا جسکو روہ مائیں نے بیان کیا ہے کہ کسی چیز میں جھگا باندہ کے جو نظر سے چھپا ہوا تھا غضبش دیکھی تو وہ کتا بالکل خوفزدہ ہو گیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس چیز سے سوانست نہو اس سے جانوروں کی دنیا میں خوف کی تحریک ہوتی ہے۔ مثال مندرجہ ذیل اس لحاظ سے بہت مفید تعلیم ہے۔ ایک دلیر لڑکی کسی کمرے میں

ملا یہ قابل ملاحظہ ہے کہ حدی ملازمت اس دو بالکل مختلف صنف کے ہمارے کی دراصل ایک ہی ہی صفت رکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے دو حالتوں میں اور ملازمت خوف کے باعث سے ہوتی ہے۔ اس والد کو جس لیگ کے نظروں سے مودہ کرنا حسی لفظ۔ لفظ رحمانی ہو دشتوار ہے ۱۲ م

جسمیں چاند کی روشنی تھی دفعتاً خوفزدہ ہو کے چپنے لگی جب اُس کا باپ اُس کے پاس دوڑ کے گیا تو وہ اُس کے سوا اور کچھ نہ بتا سکی کہ اُس نے کوئی شے جنبش کرتی ہوئی دیکھی یقیناً چوہا اُسکی ساحت نگاہ کے احاطہ میں دوڑ گیا ہو گا اور یہ غیر مانوس اور غیر متوقع شکل خوف کی تحریک کے لئے کافی ہوئی۔ جبلت کے لئے غیر مانوس کی گھائی انسان میں گونا گوں اختلافات پیدا کرتی ہے۔ اور یہ عقل کی اس میں شرکت ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ انسان ہر مخفی شے خلاف عادت اور مافوق الفطرت سے خوف کھاتا ہے اور یہ خوف پیچیدہ جذبات بول اور تعلیم کے ساتھ ملے بطور ایک عنصر کے تمام مذاہب میں اپنا کام کرتا ہے۔

خوف کے ساتھ خواہ تحریک فراری کی ہو خواہ یوشیدگی کی یہ خصوصیت لگی ہوئی ہے کہ اُسکی تحریک نسبت کسی اور جبلت کے تمام ذہنی فعلیت کا خاتمہ کر دیتی ہے اور توجہ اُس کے معروض پر جم جاتی ہے اور جملہ اشیاء کو توجہ کی ساحت سے نکال باہر کر دیتی ہے۔ کیونکہ تمام توجہ اسی مرکز پر قائم ہو جاتی ہے اور جذبہ بھی شدید ہے لہذا اس کا گہرا اثر پڑتا ہے اور ذہن میں یہ اثر راسخ ہو جاتا ہے۔ غصہ کا جوش رحم کی یا نازک جذبہ کی موج کسی نادر شے کی نمدت کا ادراک ذہنی فعلیتوں میں مختلف انواع کے ساتھ بشرکت اپنا کام کرتے ہیں اور ممکن ہے کہ ذہن پر ایک مدت تک اپنا عمل کھیں اور پھر گدہ رجائیں اور اپنا نشان بھی نیچھوڑ جائیں مگر خوف کو جب ایک بار تحریک ہو گئی تو یہ ذہن میں استوار ہو جاتا ہے یہ خواب بیداری میں پلٹ پلٹ کے آتا ہے اور اپنے ساتھ اپنے معروض (جس سے خوف ہوا ہو) کی یاد کو تازہ رکھتا ہے۔ یہ افعال کا سب سے بڑا اثر احم ہے خواہ فعل موجودہ زمانے میں ہو خواہ آئندہ میں اور ابتدائی انسانی اجتماعات میں معاشرتی تربیت کا بڑا کار گزار عامل تھا جسکے ذریعہ سے انسانوں میں اپنے ذاتی اغراض کے دبانے کی رہنمائی ہوئی۔

جبلت دفع و جذبہ کرہمت

اس جبلت کی تحریک مثل تحریک خوف کے نفرت کی تحریک ہے اور یہ دونوں جبلتیں مل کے جملہ منافرات کی اصل ہے سوا اُن منافرات کے جو اہم (بے جہت) سے

بدامولی ہے۔ یہ تحریک خوف کی اس صورت میں اختلاف کہنی ہے کہ خوف فزاری کا باعث بنو مانے معروض خوف اور دفع اس کا اثر کا مضمضی ہے کہ اسلئے معروض کو دور کر دیا جائے۔ اس تحریک میں اور خوف میں مسابہت ایسی ہے کہ ہم دونوں حملتوں کو جن میں قریبی تعلق ہے ایک ہی ام سے اسہ و کر لے سادہ ظاہر کر دیا کرتے ہیں۔ اس دونوں حملتوں کی شہ فی حیثیتیں کہ وہ آسانی میں نہیں ہو سکتے اگرچہ اس کی سحر نہیں مختلف سماں لیتی ہیں۔ ایک تحریک کراہت کی بہ ہے کہ سہ سے لڑی جہر تھوکر دیا جاتی ہو کہ حملت کو اپنی بوجہ سے سے حراب آتی ہے ایسی چیزوں کو کہ الوارہ بد مزہ ہیں اسکی حمایتی صفت ظاہر ہے دوسرے تحریک کراہت کی بہ ہے کہ پیچھی اور پھیلنے والی (الرس) جہریں جس حملوں کے لگائی ہیں ذاتی ساتھ بدن میں القاص اور ہاتھوں کو جھٹلکا دیتا ہے۔ عام القاص جینیہ حاندار مع اس کا نیچے کے جو کسی چیز کے رینگے سے محسوس ہوتی ہے اس تحریک کا ظہور ہے یہ دستور ہے کہ اسکو کوئی اعلیٰ درجے کی حمایتی صفت کہنی مانے (سوا اس کے کہ اسکو ہم سے بڑا کرلوں سے ابغناہ ہے، ساتھ میں کریں) مگر یہ حملی ظہور سبوں میں ایک سال کی عمر پہلے یہ صاف صاف ماباں ہو جاتا ہے۔ جہاں بچہ صغیر کے سموری جہر کے پہلے حمل بدن سے لگ مانے پر کا ہے اور روئے لگنے ہیں۔ دوسرے بچوں میں یہ حملت دیر میں بخیر ہو جاتی ہے۔ وہ بچے جو اکثر کھڑے بیٹھ وغیرہ ہاتھ سے پکڑ لیا کرتے ہیں اور ان سے پہلے ہیں دھندلے ان سے بے اختیار اذیت کر لے لگتے ہیں۔

یہ دو صورتیں کراہت کی جو یہاں بیان ہوئیں ان سے صاف صاف ثابت ہوتا ہے کہ ادھر بہت ہی دیکھ رہے ہیں کہ حملتوں اور ابتدائی حملوں میں سمجھ کی سرکٹ ہو جاتی ہے جس چیزوں کی غلو مانے اسلئے کو صحت ہونی ہے تو لہر و دم لتوات اور مسابہت اور ہمیں ان میں کام کرتے ہیں جب کسی شخص سے کسی قسم کے گھوٹے میں کا بازک اشارہ نکلتا ہے تو وہ بھص کہ اوپر نگوں سے قال صغریٰ کے کہ لیکیں اس ناکو ما کی وجہ سے اس کے اطوار انہم سے انہم کا لڑا ساید اہوتا ہے۔ یہاں اگر کسی شخص کی صحت سے یہ معلوم ہو کہ اسکا انداز ماوتنگوا ہے بایہ کہ اس سے بدلو بہا ہے۔ ایسے شخص کے معوض نفس سے لڑا ہوتا ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں اس کے خیال سے میراجی منکنا ہے۔ اسکی حالت میں بہرے کسی دہچک حواہ وہ لیسایہ غضب

کہوں نہ تو ایسے آثار ملتے جاتے ہیں جو کسی دم در چیز کو خنوکے وقت ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ہم صاف صاف دیکھ سکتے ہیں کہ یہ تو سبج مشابہت یا متبل کی کچھ گول گول نہیں ہوتی۔ یہ نہیں ہے کہ انکوار اور چھپی (گھنٹی) خصلت سے کسی دم در چیز یا کسی گھنٹے (چھپی) مخلوق کے تصور کی مماثلت ہو۔ بلکہ تو ہم خصلت کی ایسی خصوصیتوں کا براہ مستقیم نفی کو براہ کھینچ کر تائید اور ہم جب ہم اپنی کراہت کے سماہوے کی وجہ بتانا چاہتے ہیں تو ہم کوئی فلسفہ ترانہ نہیں۔ اور یہ کہتے ہیں "وہ تو ایسا ہے جیسے سائب" اور "تو ساری جان سٹھی ہوئی ہے" عام صورت جدید کی دونوں تصوراتوں میں ایک جوڑ کی کڑی کا کام دیتا ہے۔

استفسار کی جبلت اور جذبہ تعجب

استفسار کی جبلت انسانی درجے کے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ اس کی ترقی انسانہ ال میں سے اکثر نہیں ضرور رہتی ہے۔ اور واقعی یہ ظاہر ہے، جبلت کسی نوع کے جانوروں میں مفرد درجہ تک قوی نہیں ہوسکتی کیونکہ جن افراد سے زیادہ استفسار ظاہر ہوگا ان کا جلد تر خاتمہ ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اقتضا اس جبلت کا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے استفسار پیدا ہوا اس کے قریب جا کے اسکو دیکھا جائے۔ یہ واقعہ جنگلوں کے شکار کر نبوالوں کو خوب معلوم ہے۔ یہ لوگ جانوروں میں اس جبلت کو تحریک دیکے (راہلیجھ کر کے) جانور کو اپنے آگے شکار لی زد میں لے آتے ہیں۔ طبیعی محرک اس جبلت کی ہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو ان چیزوں کے جن سے وہ ماوس میں کچھ مشابہت رکھتی ہو لیکن اس کا اختلاف بھی محسوس ہوتا ہے جن چیزوں سے خوف پیدا ہوتا ہے اور جن چیزوں سے استفسار کو تحریک ہوتی ہے ان میں افتراق نہ ہوتا ہے کیونکہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ خوف کے سب سے قوی محرکوں سے کوئی اجنبی یا غیر مانوس چیز ہوتی ہے۔ ان دو چیزوں میں درجے کا فرق ہوتا ہے کم تر درجہ کی اجنبی اور غیر معمولی چیز سے استفسار کو تحریک ہوگی اور جو بہت اجنبی اور خلاف مانوس ہوا اس سے خوف پیدا ہوگا۔ اس سے یہ دونوں جبلتیں جنکے اقتضا متضاد ہیں ایک نزدیکی چاہتی ہے اور دوسری دوری (فراری) جانوروں اور بچوں میں یہ باری باری سے برائیکہ ہوتے ہیں اور ہم میں

ساتھ ہی ساتھ۔ کس نے نہ دیکھا ہو گا کہ گھوڑا یا کوئی اور جانور اگر زمین پر کوئی پرانا کوٹ
 پڑا ہو تو ایک بامستقیمہ اس کے پاس جائیگا اور پھر خوفزدہ ہو کے بھاگے گا؟ اور اسکو ایسے
 خوفناک استفسار کا اتفاق ہوا ہو گا جو کسی تارک عار یا کسی قدیم قلعہ کے پوشیدہ کمرے
 میں جاتے وقت ہوتا ہے! جانوروں کی خصلت پر عمل استفسار جنوبی ملاحظہ ہو سکتی ہے
 اگر کوئی کسی ایسے کھیت میں جا کے لیٹ رہے جہاں بیٹریں یا اور مویشی چرتے ہوں اور وقتاً
 وقتاً کسی خاص قسم کی ہانک بھی لگتا رہے۔ اس طریقہ سے ایک ایک کر کے گاؤں کے تمام جانور اس
 گرد جمع ہو جائیں گے اگرچہ ایک نظمیں دوری کی حد سے آگے نہ پیشیں گے مگر چاروں طرف حلقہ
 مادہ لیں گے اور ہر جانور کی ۱۰ دنوں آنکھیں اس معروض استفسار کی طرف لگی ہوں گی۔
 ان جانوروں میں جو ہم سے قریب تر ہیں یعنی منہ میں استفسار کا قوی ہونا
 مشہور ہے۔ یہ جانور نزدیک آنے اور جتن حواس کو معروض استفسار کی جانب متوجہ
 کر دینے کے علاوہ اسکو ہاتھوں سے الٹنا پلٹنا بھی جانتے ہیں۔ اسی قسم کا استفسار سچوں
 میں قوی ہے اسکا کوئی نمونہ ہو گا۔ شاید اس میں کچھ کلام ہو کہ ابتدائی جذبہ کو تعجب
 کہیں یا نہ ہو کہ اس جبلت کو لازم ہے کیونکہ یہ لفظ عمہ ما اب مولف جدید کا نام ہے یہ ابتدائی
 جذبہ (جسکو تعجب کہا گیا ہے) حصر و خاص ہے نہ کہ اعلیٰ معوم ماہیت۔ لیکن یہ جملے کہا گیا
 تھا کہ نسبت محاورہ عام کے جب کوئی لفظ علمی اصطلاح بنایا جاتا ہے تو معنی میں بعض
 کا ہونا لازمی ہے علم نفس میں اور اس صورت میں اس لفظ کا استعمال مبرے نزدیک
 مطلوب ہے اور جائز بھی ہے کیونکہ کوئی اور اس سے زیادہ مناسب لفظ موجود
 نہیں ہے۔

یہ جبلت ایسی ہے کہ اسکی ورزش کوئی بڑی ابتدائی اہمیت نہیں کبھی شخص کے
 لئے۔ اور اس میں بہت سے شخصی امتیازات میدانی قوت کے اعتبار سے ظاہر
 ہوتے ہیں۔ اور یہ امتیازات میں حیات زیادہ ہوتے رہتے ہیں۔ جہں یہ قوت
 کمزور ہے تو اسکا اقتضا بہ سبب عدم استعمال کے اور بھی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور جن میں

۱۔ ایک صورت اسطواری حس میں اسطواری حواس (انہی اس معنی سے جو معنی یہاں لئے گئے)

میں (حصر غالب ہے دیکھو) باب ۱۲ ص ۴۴

پیدا ہوتی قوت ہے اُن میں استعمال کی وجہ سے اور بھی قوی ہوتی جاتی ہے۔ ان کچھ عقلی منف کے انسانوں میں یہ جبلت ایک مبداً عقلی قوت اور کوشش کا ہو جاتی ہے۔ اسی کے اقتضا سے یقیناً اعلیٰ منصف کی بے غرض عقلی کوششیں منسوب ہیں۔ اس جبلت کو علوم علمی اور مذہب کی ایک اصل تصور کرنا چاہئے۔

جنگ جونی (جھگڑا لوہین) اور غصہ کی جبلت

یہ جبلت اگرچہ ایسی عام نہیں ہے جسے خوف اور بظاہر بغض نوعوں کی مادیوں کی ساخت میں اسکی کمی ہے لیکن اسکا شمار اسکے اقتضا کے قوی ہونے کے اعتبار سے سبب شدید ہونے اس جذبہ کے جو اس سے پیدا ہوتا ہے خوف کے زمرہ میں ہے۔ اور جبلتوں کی نسبت سے اسکا ایک خاص مقام ہے۔ اور جبلت کی اُس تعریف کے تحت میں نہیں آسکتی جو باب اول میں تجویز ہوئی تھی۔ کیونکہ اسکا معروض یا معروضات جسکے یا جن کے اور اک سے اس جبلت کے عمل کی ابتداء ہو مشغول اور معین نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی اقتضائی نہ احمیت ہو۔ کسی اور جبلت کے آزادانہ فعل کی روک سے جسکے کرنے پر کوئی مخلوق مجبور ہے اس کا ظہور ہوتا ہے اس جبلت جنگ جونی کا اقتضایہ ہے

۱۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص مجھ کو لاوج استعمال ایک گھوڑا مارے تو میری غصہ کو فوراً استعمال ہوگا اگرچہ میں اسوقت کسی کام میں مصروف ہوں حتیٰ روک ہوئی۔ اس اعتراض میں اگر ماہر سے تصور کے اس تعلق سے غفلت کیا جائے تو مجھ کو گھوڑا مارنے والے شخص کی دانت سے ہے اور جنینیت میرے سنور کی نسبت اس شخص کے ہے۔ وہ اقتضائی محالیت سے میرے غصہ کو استعمال ہوئی ہے اقتضائی استقرار دانت کا ہے جب اس اسی دانت سے منسوب رکھا ہے تو عادتاً بہ اقتضار سرکار۔ ہوتا ہے۔ اس کے واقعہ ہونے کے موت میں اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ اگر ضرب (چوٹ) ایسی کسی چیز سے لگے جو دانت میں ہوتی تو غصہ کو اشتغال ہوگا مثلاً کوئی ٹہنا کسی درجہ کا پھٹ پڑے۔ یا عموماً اتفاقاً جو کسی شخص سے لگتا ہے اور اسکا یہ قہر ہی اجتہادی فعل نہ ہو۔ غصہ دوسروں کی حماقت پر بھی ایک مثال اسے واقعہ کی ہے تو قافلو کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن یہ اس حالت میں ہے جبکہ ایسی حماقت سے کسی مسرور کے یوراکر نے میں غفل واقع ہوا اس شخص کے حکو غصہ آیا ہے ۱۲ ص

اس مہرِ احمت کو سکت کر دے اور اس چیز کو فنا کر دے جس سے اسی مہرِ احمت پیدا ہوئی ہے۔ پس یہ جہلِ بدہوشوں کی سو تو دلی کو تخویر کرنی ہے۔ اسی برکتِ سنگی دوسروں کی تمہیک پر یہ قوت ہے یا اسکی تالی ہے۔ اور حقداروں نے ہوئے اقتضا کی قوت تہہ دید ہوگی اسی نسبت سے یہ جہلِ بدہوشی۔ انا می کہتے کا لاکر مجبوا ہوا اور ہڈی جھینے کی کوشش کھائے تو وہ عرا آنے لگے کارِ اب تیج و سالم فصل سے بہت ہی کم سی میں اس حملت کا ظہور ہوتا ہے جب اسے کھاتے وقت روٹا ٹوک ہو۔ اور تمام عمر اکثر انسانوں کو ایسے غصہ کا رولنا دینا ہوتا ہے جو ایسے موقع پر ہو۔ جو اناب کے عالم میں شدت کی راہِ بھٹکی موقی ہے حکمِ مروادہ کے نفلن سے تسفی حاصل کرنے میں مہرِ احمت کھائے۔ جو کہ ایسی مہرِ احمت ایسے وقت اکثر ہوا کرتی ہے۔ اور مہرِ احمت اسی کے ہی نوع کے زینہ ارکان سے ظہور میں آتی ہے ابتداء و انحال کا انظام حملت میں مودہ دے تاکہ عرص خاص حاصل ہو لہذا وہ انحال بنامیت ہی موثر میں تاکہ حرب و ضرب میں استعمال کیجئے جائیں۔ اس سے دفاعی سامان نر کا عموماً خاص صلاحیت دفاع کی رکھتا ہے مثل شیر یا مادہ کی پال ہو دوسرے کے حملہ سے بچا سکتی ہے۔ مگر وہ ہر حملی اقتضا کی غصہ کا موجب ہو سکتی ہے۔ ہم سمجھیں کہ سالوروں میں نفوس کا اقتضا بھی ہو گا ہونی کا سد وافع ہوا ہے۔ مہرِ احمت کے وقت ایسے مند کو جبکہ دیدیتا ہے۔ منہ جب کھل گیا جاتا ہے۔ لہذا جب اقتضا فر کا روک یا جاتا ہے۔ تو ایسے تقاضے کر ہوا ہے بر لٹ جاتا ہے اور حمایتِ بھتی سے مقابلہ کرتا ہے جب تک کہ اوکو وہاں نکلے گا ہونی رائے لایا ہے۔

ڈارون نے ثابت کیا ہے کہ سب سے پہلے میں ہوا آثارِ ظاہر ہونے میں اسے لیا معنی ہیں۔ بہووں نے یہ طبعاً لیے اوپر کے ہوسٹ کے اوپر کی طرف اٹھنا دینے اور ہیب آوار سے اپنے حریف کو ڈرانے میں انسان بھی جالوروں کا شریک ہے۔ مثل اور انسانی جبلتوں نے اس حملت کی راہِ بھٹکی ایسی خالص صورت میں بچوں ہی سے طہر ہونے لگتی ہے۔ لہذا جو بچے لہر کسی قسم کی مثال با اشارہ کے دعتہ منہ بھول کے ہڑتے ہیں اسے شخص کو کاٹنے کے لئے اپنے اسکو بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے اس وقت والدین کو سخت ہوتا ہے۔ جب بچہ بڑا ہوتا ہے اور عیا عیا صبط کی تو

بڑھتی ہے اور خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اور مزاحمتوں پر غالب آنے کے وسیلے ناپائیدار اور
پہچیدہ ہوتے جاتے ہیں نو یہ جہل مت جھگڑائی کی ایسی خالص فطری صورت میں ظہور پذیر نہیں
ہوتی۔ مگر ایسے وقت جبکہ بہ شدت برا بدبخت کجائے اور جہل مت زیادہ توانائی کی موجب
ہوتی ہے تاکہ اغراض حاصل ہوں مواد کسی جہل مت کے اقتضا سے پیدا ہوئے ہوں۔ انکے
اقتضا کی توانائی اور اقتضاؤں کو مکمل نہ ہونے اور ان کے ساتھ شریک ہو جاتی ہے اور
ہم کو ایسی مدد ملتی ہے کہ جو مشکلات پر غالب آتے ہیں۔ اگر کسی انسان میں جہل مت جھگڑائی
کی نہ تو نہ صرف اسکو بھی غصہ نہ آئے بلکہ اس مفیہ توانائی کے عظیم مبداء میں نمود ہو جو
ہم میں سے اکثر میں ایسے وقت کام میں لائی جاتی ہے جب کوئی مسئلہ سد راہ ہونی ہے
اس اعتبار سے بھی یہ خوف کی مقابل ہے جس کا رجحان بہت ہے کہ اور سب افضاؤں کو
دبا دے سوا اپنے اقتضا کے۔

جہل مت فروتنی (یا اطاعت) اور خود نمائی الہا و ذاتی اور جذبہ اطاعت و جہل مت (یا مثبت و منفی حروف)

ان دونوں جہلتوں پر بہت ہی کم توجہ کی گئی ہے۔ اور جہالت تک جھگڑا دہے
اسکے متعلقہ دونوں جذبوں کو سوا مسٹر ربٹ کے اور کسی نے جھگڑائی نہیں شناخت کیا ہے
اور انھیں کی متابعت میں میں نے ان دونوں جذبوں کو جذبات اولیہ میں جگہ دی
ہے۔ ربٹ نے ان دونوں جذبوں کو مثبت اور منفی حسب ذات سے نامزد کیا ہے
مگر اس کے یہ نام انگریزی میں کاواک معلوم ہوتے ہیں لہذا میں نے اصطلاحات کی مناسبت
نظم رکھنے کے لئے ان کو جذبہ اطاعت اور جذبہ خود نمائی سے نامزد کیا ہے۔ صاف صاف
شناخت اور فہم ان جہلتوں کا خصوصاً جہل مت الہا و ذات کا اول درجہ کی اہمیت سیرت
اور ارادے کے نفسیات میں رکھتا ہے مجھے امید ہے کہ میں اس امر کو آئندہ ایک باب
میں ثابت کر سکوں گا فی الحال میرا تعلق اس ثبوت سے ہے کہ ذہن انسانی کی پیدا ہونے
ساخت میں ان کا مقام ہے۔

جہل مت الہا و ذات اکثر اعلیٰ درجے کے مل جل کے رہتے والے جانوروں میں نمایاں

ہوتی ہے خصوصاً جب وہ جوڑے کی جستجو کرتے ہیں۔ شاید شیر و جانوروں میں گھوڑا اس کو نہایت صفائی سے نمایاں کرتا ہے۔ عملیات جملہ اجزاء بدن کے نہایت قوت سے ابھر جاتے ہیں گردن خم ہو جاتی ہے دم اوپر کو اٹھتی ہوئی ہوتی ہے اچھل کود بڑھ جاتی ہے سمیوں کو اسیا کر لیتا ہے جب وہ اپنے ساتھیوں کے سامنے اپنے کو دکھاتا ہے۔ اکثر جانور خصوصاً جڑیاں بلکہ بعض مند بھی ایسے حنفوی آلات۔ کہتے ہیں حواس میں کام دیں۔ مثلاً طاؤس کی دم کو تر کا خوبصورت پسند۔ بہ جہت خصوصاً معاشرت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اسیوقت نمایاں ہوتی ہے جب تماشائیوں۔ ایسی خود نمائی سے عموماً غور سمجھا جاتا ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں۔ ”وہ کیسا مغرور دکھائی دیتا ہے!“ اور طاؤس نوعور کی ایک علامت مانا گیا ہے۔ علمائے طبقات نے حیوان میں عرو کا عموماً انکار کیا ہے کہونکہ یہ مانا گیا ہے کہ اسکو شعور ذات لازم ہے اور وہ جانوروں میں غالباً نہیں ہے مگر ایک نہایت ہی اتمہ الیٰ حالت میں۔ مگر یہ انکار اس وجہ سے پیدا ہوا کہ جذبات اور وجدانیات میں حلقہ کر دیا گیا ہے۔ لفظ غور بلا شک اگر اسے خاص معنوں میں بولا جا تو وہ خود اعتباری (اپنے کو کچھ سمجھنے والی صورت سے اور بہ ایک وجدان ہے اور اس وجدان کے یہ معنی ہیں کہ شعور ذات کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اور ایسی تکمیل کسی جانور کے لئے نہیں تجویز ہو سکتی۔ تاہم عام رائے میرے نزدیک صحیح ہے کہ جانوروں سے انکی اس حالت میں جب وہ خود نمائی کجاتے ہوں ایک شہدہ اس جذبہ کا مسوب ہو سکتا ہے جو کہ اصلی جزو عرو کا ہے۔ یہی ابتدائی جذبہ ہے جسکو حیثیت ذات باخود نمائی کہہ سکتے ہیں اور اسکو غور کہنا چاہئے تا اگر لفظ غور ایک وجدانی حالت کا نام ہوتا جسکو عموماً غور کہتے ہیں وہ بسیط صورت جس سے یہ حیوانات کی خود نمائی میں ظاہر ہوتا ہے ضرور نہیں ہے کہ شعور ذات اسکو لازم ہو۔

اکثر جستجو سے ابھی اس جہت کا ظہور ہوتا ہے یعنی خود نمائی۔ قبل اس کے کہ وہ باتیں کرنا یا جملنا سیکھ لیں۔ اس اقتضا کو قدر کی نگاہ سے تشفی ہوتی ہے۔ گھردلو کی تاباشی دینے سے جب وہ کوئی جدید کام کرنا سیکھ لیتے ہیں۔ چند ہی روز کے بعد

سارے لڑکوں سے ایک سے اٹھارہ بیسی عمر میں علماسکھ لیا جتا وہ اسے ایک ایک قدم برآں سے خوش ہوتا تھا اگر وہ کمرے میں ادھر سے ادھر تک جالے میں کا سر ہوتا تو وہ میں یہ ٹیٹا اور عرصہ اور ہوتی کار و ملا

اس کا ظہور اور سچی صفائی کے ساتھ ہوتا ہے جب بار بار وہ یہ حکم دیتے ہیں ”ہم جو کرتے ہیں
 اُسکو دیکھو۔“ یا ”دیکھو میں کیا اچھی طرح یہ کام کرتا ہوں۔“ اور اکثر بچوں کو باپوں پر
 چڑھنے کی خوشی سے کچھ سی کم ہوگی یا ایک بنا کوٹ اپنے سے جو خوشی ہوتی ہے وہ
 اسی جبلت کی نشانی ہے لیکن جب کوئی دیکھنے والا نہ ہو تو یہ خوشی غائب ہو جاتی ہے
 مقطور ہی مدت کے بعد جب شعور ذات کو نمود ہوتا ہے تو اس جبلت کا اظہار لڑکوں
 میں لاف و کراف سے اور لڑکیوں میں خود پسندی سے ہوتا ہے۔ بلکہ ہم میں سے
 اکثر میں یہ ایک نہایت اہم جز خود اعتباری کے وجدان کا ہوتا ہے۔ اور عمر اپنے حال
 چلن کی حفاظت میں اسکا بڑا کام ہے جبکہ ہم آئندہ کے ایک باب میں بیان کریں گے۔
 جو موقع خصوصاً اس جبلت کی تحریک کا موجب ہوتا ہے وہ موجودگی دیکھنے
 والوں کی ہے جن سے یہ شخص کسی وجہ سے یا کسی طریقے سے اپنی ذات کو بہتر تصور
 کرتا ہے اور کیقدر تصرف کے بعد جانوروں کے حق میں بھی یہ درست ہے۔ ایک
 بڑے کتے کی شاندار ہی چھوٹے کتوں کے سامنے۔ حاکمانہ انداز سے رفتار کرنا مرغی کا
 اپنے بچوں کو ساتھ لیکے موقع اس اظہار کے ہیں۔ پس ہمارے پاس خاصہ وجود
 موجود ہیں جسے ہم جانوروں میں اس کے شائبہ کے موجود ہونے کا یقین کرتے ہیں
 اور اگر ہم اپنی دوسری جانچ اس جذبہ کی ابتدائی صورت کی استعمال میں لائیں تو یہ
 امر اس جانچ میں کھینک اترتا ہے۔ کیونکہ بعض ذہنی امراض خصوصاً اس سخت مرض
 کے ابتدائی درجوں میں جبکہ بچپن کے حواس ماؤف ہو جاتے ہیں اس جذبہ میں مبالغہ
 اور اس کے ساتھ ہی اظہار کا اقتضا اسکی بڑی علامتیں ہیں۔ کم نصیب مرغی و امثالہ
 ذات کی خود نمائی کے جنوں میں مبتلا رہتا ہے اور جو اس کے جذبہ کی حالت سے اپنے
 موافق اسکا خیال چلن ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کے سامنے اکر کے چلتا ہے۔ اپنی وقت
 کی لاف مانی کرتا ہے۔ اپنی دولت کو بے پایاں سمجھتا ہے۔ اپنی خوبصورتی پر ازاں ہوتا
 ہے۔ اپنی قیمت اپنے خاندان پر فخر کرتا ہے حالانکہ کوئی وہ معقول اس میں لاف و کراف
 کی موجود نہیں ہوتی۔

جذبہ (ملکومیت) یا منفی حیثیت ذات ہمارے وہی وجوہ اس کے ابتدائی
 جذبہ سمجھنے کے ہیں جو کسی جلی میلان کی برائیکھنکی کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ اقتضا

اس جہات کا ذیل نکتہ دل اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے ہے۔ تعلیمات کی طبیعت میں نفس کا وقوع و لی جال چلنا ایک رک کے سر کا ٹھکانا، عجیب نظروں سے ادھر ادھر دیکھتے جانا۔ نکتے میں اس تصور کی تکمیل دم کو دروہوں ٹانگوں کے بیچ میں دبا لینے سے ہوتی ہے۔ ان جملہ امور سے محکومیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور مقصود یہ ہے کہ دیکھنے والوں کی نظر سے بیکار ہے یا نہ کہ دیکھنے والے نرم پڑ جائیں۔ ماہیت اس جبلت کی بعض اوقات تکمیل کے ساتھ ایک جھوٹے کتے سے ظاہر ہوتی ہے جب کسی بڑے کتے سے نا بھیڑ ہوتی ہے۔ دباک جاتا ہے یا ڈوں سے رکتا ہے اس قدر جھکنا ہے کہ بیٹ زمین سے لگ جاتا ہے بیتت میں ٹوٹا ہوا ہے۔ دم اس کے ڈال دیتا ہے اور ایک جانب کسی قدر طرما ہوا ہوتا ہے۔ شاندار اجلی کے پاس اس طرح جاتا ہے جس سے ہر طرح کے آثار محکومیت پائے جاتے ہیں۔

اس کردار کی معذرت سے؟ وہ ایک خاص جبلت کا اظہار ہے یعنی فردی اور اس کے متعلق ایک ابتدائی جذبہ ہے ہم کو ایک مشکل سے کیا دیتی ہے جس سے کچھ قیل و قال ہوتی ہے۔ یہ سوال کیا کیا کر جانور اور پتہ لے چکے جن میں شعور ذات کی تکمیل نہیں ہوتی سے آیا شرم کا جس لکھتے ہیں؟ اور عموماً جواب دیا جاتا ہے کہ نہیں۔ شرم کے مفہوم میں شعور ذات دا اس ہے۔ لیکن بعض جانور جن میں سے کتابت مشہور ہے اس کے کردار سے بعض اوقات وہ اطوار ظاہر ہوتے ہیں جن کو عموماً شرم کہتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ کامل شرم میں یعنی شرم میں اسے کمال منہ کے اعتبار سے شعور شعور ذات ضمنی داخل ہے اور وہ ایک وجدان خود اعتباری کا نام ہے۔ تاہم اس جذبہ میں جو اس اقتضا کے ماہر رہتا ہے یعنی محکومیت کا دہلنا اس میں شرم کا تاثر موجود ہے۔ اور اگر وہ اس جبلت کا لحاظ نہ کرے تو شرم اور شرمگیں کی توجہ کہ وہ کس طرح پیدا ہوئی محال ہے۔

بچوں میں اس جذبہ کے اظہار پر حروف کا دھوکا ہوتا ہے لیکن بچہ اپنی ماں کی

گود میں بیٹھا ہوا بالکل ساکت و صامت روح بھیر کے اجنبی کو بیچی نظروں سے دیکھتا ہوا
 جداگانہ تصویر دکھاتا ہے یہ حالت خوف سے بہت فرق رکھتی ہے۔
 اگر ہم یہاں بھی طبی جائح کا استعمال کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس جذبہ کو فردی
 کی جبلت سے تسکین ہوتی ہے۔ دہی احتلال کی اکثر صورتوں میں اس صامت
 کی غالب تاثیر سے ان آثار کا تئیں ہوتا ہے جو مرض یہ دلالت کرتے ہیں۔ مریض
 اپنے ساتھیوں کو اپنی طرف دیکھتے ہوئے، کھد کے لرز مانتا ہے وہ اپنے آپ کو
 نہایت بد محنت پہنچا کر گناہگار زخموں تصور کرتا ہے۔ اور اکثر حالتوں میں وہ یہ
 سمجھنے لگتا ہے کہ اس سے بہت ہی نالائق کام بلکہ جرائم سرزد ہوئے ہیں۔ اکثر
 ایسے مریض اظہار کرتے ہیں کہ اس سے ایسے گناہ سرزد ہوئے ہیں جو قابل معافی
 نہیں ہیں اگرچہ اس جملہ کے وہ کچھ معنی نہیں تاسکتے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ
 ملحق چاہتا ہے کہ اس راسخ جذبی حالت کو جائز قرار دے اگرچہ وہ کافی علت
 اس کے اور اس کے رفیقوں کے تعلقات کی نہ ہو۔

ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ

ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ کے باب میں بہت کچھ اختلاف رائے
 ہے۔ بعض مصنفین جمہوں نے جذبات کے نفسیات پر بہت توجہ مبذول کی
 ہے جن میں مسٹر ایف سٹینڈ بہت شہرت رکھتے ہیں جذبہ نازک کو ابتدائی جذبہ
 نہیں مانتے۔ دوسرے مصنفین خصوصاً مسٹر الگزندر سڈر لیڈ اور ایم ریڈ اسکو
 ٹھیک ابتدائی جذبہ مانتے ہیں اور اسی اقتضائیں ان کو تمام امتیاز کی اصل
 نظر آتی ہے۔ مسٹر سڈر لیڈ نے مثل آدم، سمٹھ وغیرہ کے جذبہ نازک اور ہمدردی

لے حسب اسلام میں اس حالت کی روک تھام کے لیے لایق طواہن رحمۃ اللہ کا فرمان واجب الاداء

موجود ہے یعنی خدا کی عیب سے ما امید نہ ہو ۱۱ م

(۲) دیکھو تنبیہ کا اس اسٹوٹ کے ساری علم نفس میں ۱۲ م

(۳) ”مدعہ اور روحانی حلت“ کا ۱۲ م

خلط کر دیا ہے یہ بڑی غلطی عمل تحلیل کی ہے جس کو ربٹ بچا گئے ہیں۔
 ماں کی جبلت (امتا) جس کا اقتضایہ ہے کہ اپنے بچہ کی حفاظت
 اور پرورش کرے تقریباً جلد اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں مشترک ہے۔ مادے
 درجے کے جانوروں میں تقائے نوع کی ضرورت اس طرح پوری ہوتی ہے
 کہ کثرت سے انڈے یا بچے ہوتے ہیں (مچھلیوں کی بعض قسمیں میں ایک
 مچھلی دس لاکھ سے زیادہ انڈے دیتی ہے) جو بلا کسی حفاظت کے چھوڑ دیے
 جاتے ہیں جن کو اور جانور کھا جانے میں اور ان میں سے بحساب اوسط ایک
 یا دو بڑے ہو جاتے ہیں۔ جب ہم جانوروں کی میزان میں ادنیٰ سے اعلیٰ
 کی طرف جاتے ہیں تو انڈوں یا بچوں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور اس کمی کی مکافا
 والدین کی حفاظت سے ہوتی ہے اور سب سے کم تر مٹے میں یہ حفاظت صرف
 اس قدر ہے کہ کوئی طبعی جائے پناہ مہیا کر دی جائے مثلاً وہ جانور جن کے انڈے
 کسی نہ کسی طرح ان کے بدل کے ساتھ لگے رہتے ہیں۔ لیکن ماوراء اس کم تر درجہ
 کے جو حفاظت بچوں کی ہوتی ہے۔ اُس میں ماں باپ کے کردار کی عملی صلاحیت
 (حسب موقع درستگی) شامل ہے۔ ہم اس بات کو مچھلیوں میں بھی ملاحظہ کر سکتے ہیں۔
 ان میں سے بعض اپنے انڈے کسی بے ڈول سی مائی ہوئی جائے یاہ میں دیتی
 ہیں اور اُس کی حفاظت کرتی ہیں اور اگر کوئی جانور ان انڈوں کو لے جانا چاہے تو
 اُس کو ہٹا دیتی ہیں۔ اس مرتبہ کلاتہ اولاء کی حفاظت لیسائی تدریج ترقی کرتی جاتی ہے
 اس صورت میں ماں باپ کے کردار میں عظیم تغیر ہوتا ہے اور موثر حفاظت کا زمانہ
 زیادہ طولانی ہوتا جاتا ہے۔ سب سے اوجہ منرال ان انواع میں ہوتی ہے جن کی مادہ
 صرف ایک یا دو بچے دیتی ہے اور ان کی ایسی موثر حفاظت کرتی ہے جب تک کہ
 اکثر بچے بخوبی بڑے ہو جاتے ہیں بقائے نوع کی خصوصیت کے ساتھ ماں باپ
 کی جبلت کا کام ہوتا ہے۔ ان انواع میں بچے کی حفاظت اور پرورش کے لیے
 ماں استقلال کے ساتھ ہمہ تن مصروف رہتی ہے۔ اپنی پوری قوت صرف کرتی ہے
 اور اس اثنائیں وہ ہر وقت کھوکھلیاں سکھیں بلکہ موت کو برداشت کرنے کے لیے
 آمادہ رہتی ہے۔ یہ جبلت ہر جبلت سے قوی اور سب جبلتوں پر حتیٰ کہ خوف پر بھی

غالب آسکتی ہے۔ کیونکہ یہ جبلت براہِ مستقیم نوع کی خدمت کے لیے ہے اور جملہ جبلتوں کا ابتدائی کام شخصی خدمت ہے جس کی فطرت کو بہت ہی کم پروا ہے۔ ان سب امور کو سدر لینڈ نے خوب بیان کیا ہے۔ اُس کا بیان مفصل مثالوں سے مالا مال ہے۔ اُن کی کتاب "خلقی جبلت کا مبدع اور اُس کا نمونہ"

جب ہم اس جبلت کے ارتقا کو اعلیٰ درجوں کے حیوانات کی ہمواری میں لاتے ہیں تو ہم کو لنگوروں میں قابلِ ملاحظہ مثال اس جبلت کے عمل کی ملتی ہے۔ چنانچہ ایک نوع میں ماں اپنے بچے کو ایک طرف کی گود سے لگائے رکھتی ہے اور اور لکٹی کئی مہینے تک جدا نہیں کرتی اگرچہ دور دراز کا سفر کرتی رہے۔ یہ جبلت کا اقتضا اکثر انسان کی ماں میں کچھ اس سے کم نہیں ہوتا البتہ اس میں کم و بیش معقولیت اور انتظام ایک ضروری جزو الدین کی محبت کا ہو جاتا ہے۔ مثل اور انواع کے نوع انسانی کی بقا اور یہود اسی جبلت پر موقوف ہے۔ یہ سچ ہے کہ عقل شخصی اغراض کی خدمت گزاری میں اکثر اس جبلت (محبتِ مادری و پدری) کو دھوکا دیتی ہے اور اسی عادتوں کو کام میں لاتی ہے جو اس جبلت کے منافی ہیں۔ اور جب اسکی کثرت کسی اجتماع (قوم یا ملک) میں ہو جاتی ہے تو وہ جماعت ضرور ہے کہ تباہ ہو جائے لیکن یہ جبلت کبھی منہیں سکتی جب تک کہ نوع انسانی خود ناپید نہ ہو جائے۔ یہ جبلت قوی اور موثر رہتی ہے کیونکہ بجائے ان خاندانوں اور نسلوں کے جن میں اس جبلت کو ضعف ہوتا جاتا ہے وہ خاندان قائم اور برقرار ہو جاتے ہیں جن میں یہ جبلت قوی ہے۔ اس امر کا یقین کرنا محال ہے کہ اس سب سے قوی جبلت کے عمل کے ساتھ کوئی قوی جذبہ (جس کی ماہیت متعین ہے) نہ ہو۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس جذبہ (جو زیر بحث ہے) کا اظہار اعلیٰ درجہ کے جانوروں خصوصاً پرندوں اور شیردہ جانوروں میں

لے فطرت کا مقصد اعلیٰ انواع کی حفاظت ہے اس مقصد کے یو را کرنے کے لیے اگر شخص کو نقصان بھی پہنچ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں جو جبلتیں بقائے شخصی کی حفاظت کے لیے ہیں اُس سے قبلے نوعی کی جبلت قوی اور سب سے غالب آسکتی ہے۔ بھوک پیاس یا تکلیف بلکہ موت سے صرف ماں کی ایک جان کا صبر ہے لیکن بچوں کی حفاظت میں کمی ہو تو نوع کا نقصان ہے ۱۲ء

بلا کسی تک و شبہ کے ہوتا ہے۔ (مثلاً بلی اور اکثر گھریلو جانوروں میں) اور اس میں شبہ کرنا محال ہے کہ اس جذبہ میں بہر صورت خاص صفت نازک جذبہ (سہقت) کی پائی جاتی ہے۔ انسان کے ماں باپ میں اس جذبہ کا حوس بے بس بچے کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اس ابتدائی جذبہ سے عموماً فلاسفہ اور علمائے نفسیات نے غفلت کی ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہ جبلت اور اس کا جذبہ مردوں پر نسبت عورتوں کے ضعیف ہوتا ہے اور بعض مردوں میں بالکل نہیں ہوتا اور ہم یہ بھی بطور مفہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاسفہ مرد ہی جن میں یہ فطرت کا عطیہ نسبتاً ضعیف ہوتا ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مردوں میں اس جذبہ کا وجود ہی کیوں ہے یعنی اس بے عرض تحفظ کا اقتضا؟ کیونکہ نسلی مبدع میں یہ ملا شبہ ابتدا ہی سے مادہ مانہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ایک موقوعہ ہے کہ کوئی کردار جس کو ایک جس (مرد یا عورت) اپنی خاص ضرورتوں سے اکتساب کرے وہ عموماً دوسری جس (مرد سے عورت میں عورت سے مرد میں) کے ارکان میں متقل ہو جاتا ہے ایک غیر کامل صورت میں مع شخصی اختلافات کے۔ معمولی مثالیں ایسے انتقال کی کھیلوں اور ہربوں میں سینکوں اور شاخوں کا ہونا ہے۔ یہ کہ یہ ری جبلت مردوں میں بالکل یا اب نہیں ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ماقول سے اس کا انتقال بالوں میں ہوا ہے۔ اور انتحاب طبعی نے اس موروثی اثر کو مردوں میں متقل کر کے ترقی دی ہے۔

یہ کہ انسانوں میں ماں باپ کی محبت موقوف ہے ایک جبلت پر جو نسل کی محبت کے ساتھ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں ماں باپ کی محبت کے سلسلہ میں جاری ہے اس رائے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ وحشی قوموں میں قتل اطفال اس کثرت سے موجود ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم وحشی انسان میں یہ جبلت اور اس کا نازک جذبہ موجود ہی نہ تھا لیکن یہ نہایت ہی غلط اعتراض ہے۔ کوئی طور وحشی زندگی کا جو تقریباً عمومی رکھتا ہے وحشیوں کی باہمی الفت اور ایک دوسرے پر رحم سے زیادہ عام نہیں ہے حتیٰ کہ وحشی باپ اپنے بچوں سے

بہت مانوس ہوتے ہیں۔ سب مشاہدہ کرنے والے اس نقطہ پر متفق اللفظ ہیں۔
 میں نے اکثر دلچسپی کے ساتھ ملاحظہ کیا ہے کہ خوشخوار میٹرکار بوریمو کا باشندہ گھڑیں
 اپنے بچے کو بڑے پیار سے گود میں لے کے اُس کے کھلانے میں مصروف رہتا
 ہے اور یہ قاعدہ کلیہ ہے جس سے مستثنیات بہت ہی کم ہیں کہ وحشی لوگ اپنے
 بچے کو اُس کی زندگی کے پہلے گھنٹوں میں قتل کیا کرتے ہیں۔ اگر بچے کو چند روز
 بھی جینے دیا تو پھر اُس کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ نازک جذبہ پوری قوت
 کے ساتھ نمودر آتا ہے اور محبت پدری و مادر کی کے وجدان کے ساتھ منظم
 ہو جاتا ہے جس پر دوراندیشی یا محض خود غرضی کے خیالات پھر غالب نہیں آسکتے۔
 وہ رائے جو والدین کی الفت کے بارے میں یہاں اختیار کی گئی ہے
 نزدیک عمدہ مناسبت رکھتی ہے اُس کی پیدائش کی دوسری توجہات سے
 پروفیسرین نے یہ تعلیم دی تھی کہ یہ شخص (ماں یا باپ) میں اُس شدید خوشی
 کی تکرار سے پیدا ہوتی ہے جو بچے کو اپنے بدن کے ساتھ چٹانے سے ہوتی ہے۔
 اگرچہ پروفیسر موصوف نے اس شے کوئی توجیہ نہیں بیان کی کہ اس چٹانے میں
 ایسی شدید لذت کیوں ہو۔ اور مصنفوں نے اس الفت کو اُس توقع سے منسوب
 کیا ہے جو کہ والدین کو اولاد کی خبر گیری سے عالم ضعیفی میں ہوگی۔ یہ ایک صورت اس لغو
 خیال کی جس کی بار بار کوشش کی گئی ہے کہ دوسروں کے لیے جو کچھ بھلائی انسان کرتا
 ہے وہ دراصل اپنی ہی لذت یا بہبود کے لیے ہوتی ہے۔ اگر نازک جذبہ (شفقت)
 اور محبت کا وجدان درحقیقت ایک جھپی ہوئی خود غرضی سے پیدا ہوتی ہے تو
 چاہیے کہ اولاد میں محبت ماں باپ کی بہت ہی زیادہ قوی ہو بہ نسبت ماں باپ
 کی محبت کے جو اولاد سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اولاد کی خوشی اور خواہش کی تشفی
 ساہا سے دراز تک کلیتہً ماں باپ پر منحصر ہوتی ہے۔ درنحالیکہ ماں کی قسمت میں
 (اگر اس کو ایسی قوی جبلت عطا نہ ہوتی) ایک سلسلہ اثبات نفس اور درد سے بھری
 ہوئی کوششوں کا ہے اور یہ سب بخاطر اولاد وہ گوارا کرتی ہے۔ والدین کی محبت ایک

مما اور عقدہ ملا نخل ہی رہیگا اگر ہم اس ابتدائی جذبہ کو نہ مانیں جس کی جڑ اس نہایت ہی اہم اور ضروری قدیم جبلت میں ہے حوصلہ کی بقا کے لیے ہے۔ بہت زمانہ گزرا کہ زمین علمائے اخلاق اس سے حیران رہے۔ انھوں نے ملاحظہ کیا کہ سائنس کے مظالم کے عہد میں اکثر لڑکوں نے اپنے باپوں کو چھوڑ دیا مگر یہ ہمیں دیکھا گیا کہ کسی باپ نے اپنے لڑکے کو چھوڑ دیا ہوتا۔ اور انھوں نے اس بات کو مان لیا کہ انکی نظریات میر سے اس واقعے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان کا مسئلہ اس باب میں مثل پر فیسز کے مسئلے کے تھا جس میں تصریح کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ ”زم جذبہ (شفقت) بھی ویسا ہی خالص ذاتی بہبود کی تلاش پر مبنی ہے جیسے اور مسرتیں اور اس میں کوئی دخل محبوب کی شخصیت کے بارے میں نہیں ہے۔ یہ فطرت مسرت بخش ہے لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم محبوب کی بہبود کی تلاش میں اس حد سے تجاوز کریں جو خدا اس حسیت کی پرداخت کی ہماری تشفی کے لئے ضروری ہے۔ پھر محبت مادری کے باب میں بین نے لکھا ہے ”سغلی متاہدہ کرنے والے سے یہ کہہ دینا چاہیے کہ حسیت بذات خود ایسی ہی خالص ذاتی بہبود کے خیال سے ہوتی ہے جیسے مسرت شراب کی یاراگ کی۔ اس کے شوق میں ہم شے محبوب کی جستجو کرتے ہیں اور اس مقصد کے حاصل کرنے کیلئے اس قدر نقصان کو برداشت کرتے ہیں جو اس کے حصول کے لیے مطلوب ہے اور اٹھائے کوشش میں ہم اپنی ذاتی مسرت کے خیال سے تجاوز نہیں کرتے۔ یہ مسئلہ انسانی فطرت پر ایک سخت بھمت ہے۔ جو جانوروں کی فطرت سے اس باب میں اس قدر پست نہیں ہے جیسا کہ بین کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے۔ اگر بین اور وہ لوگ جو اس کے اس مسئلے سے اتفاق رکھتے ہیں حتیٰ پر ہوں تو فرقہ کلیہ نے جو کچھ انسانی فطرت کے باب میں کہا ہے

ملہ یعنی شے محبوب کی حیرت کی تلاش ہر کواسی قدر ہوتی ہے جس قدر ہماری تشفی کے لیے مطلوب ہے۔ اس حد آگے ہم نہیں بڑھتے۔ انکی عمدہ مثال اس واقعہ مکرر سے بہم پہنچتی ہے کہ کسی شخص کا لڑکا دھوپ میں کھڑا تھا باپ یہ یہ یا ہتا تھا کہ وہ دھوپ میں کھڑا رہے کیونکہ اس سے باپ کو ذاتی تکلیف سمجھتی تھی سب بھمت پڑی کے۔ اب یہ اپنے لڑکے کے لڑکے کو حاکم ہی ہوتا تھا دھوپ میں ڈال دیا تاکہ بچے کے باپ کو اپنے بچے کی تکلیف کے جس سے باپ کی حسیت کی قدر ہو سکے۔

وہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ جذبہ اور اس کے مقتضیات جو دو سماجی گذاری محبت رحم اور سجاویش اور بالکل دوسروں کی بہبود کے خیال پر زندگی کرنا اسی جبلت سے پیدا ہیں اور یہ ان سب کی حقیقی اہل ہے اگر یہ جبلت نہ ہوتی تو یہ سب ہرگز نہ ہوتے۔

مثل اور ابتدائی جذبات کے جذبہ نازک کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ شخص جسکو اسکا تجربہ نہوا ہو وہ اس طرح اس جذبہ کو نہیں سمجھ سکتا جیسے انسان کے احساس کو ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اس جذبہ نازک کا ابتدائی اقتضایہ ہے کہ بچے کی جسمانی حفاظت کی جائے۔ خصوصاً اس کے گلے میں باہیں ڈال کے اور یہ اساسی اقتضایہ قائم رہتا ہے اگرچہ اس کے استعمال کا سلسلہ کتنا ہی وسیع ہو جائے اور یہ اقتضاد دوسری عقلی وجہ انبیات کے ساتھ شریک کیوں نہ ہو جائے۔

مثل اور جبلتی اقتضاؤں کے یہ بھی جب اس کے عمل میں ممانعت یا مزاحمت ہوتی ہے تو بجائے اس کے یا اس کے ساتھ پیچ و خم کے ساتھ مل کے جنگجوئی اور تنازع پیدا ہوتا ہے اور اس کا رخ اس مہم کی جانب ہوتا ہے جہاں سے روک یا مزاحمت ہوتی ہے۔ یہ اقتضاد اہل تحفظ کے لئے ہے اسکی ممانعت سے غصہ آتا ہے اور یہ نسبت اور مزاحمتوں کے یہ فی الفور ظاہر ہو جاتا ہے۔ تمام جانور جسے اس اقتضاد کا ظہور ہوتا ہے بلکہ انہیں بھی جو دوسرے موقعوں پر بہت ہی بودے اور بردبار ہوتے ہیں جب یہ کوشش کہ اسکا بچہ ماننا کی حفاظت سے لگ کر لیا جائے یا اسکو کوئی ضرر پہنچا یا جائے تو ایک نہایت خوفناک خوش و خروش کے ساتھ اور جنگجوئی کا جو سامان اوکو ہم پہنچے اسکو لیکے یا بوسانہ برسرِ چکار ہو جاتے ہیں۔ انسان کی ماں سے بھی فوراً اسی جسمانی حفاظت کی

ملہ ایسی ہر تین میں چلو اور لاد کی محبت نہ ہو۔ مگر شکر ہے کہ چند ہی ایسی ہیں۔ کہ انکا انداز اپنے بچوں کے ساتھ اور ان محبت سے مملو معلوم ہوتا ہے۔ ایسی عورتوں کی سیرت پر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ انکا خیال مہین تمام تعلقات میں خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے ۴۱۲۔

ملہ غالباً بچوں کو پیار کرنے (پوس لینا) کا اقتضاد واقعی بہت فوری ہے اور فطرت میں داخل ہے اور حقیقت اس اقتضاد کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے عواقل میں بچوں کو چاٹنے کے لئے جو تاج ہے جو کہ اکثر انواع حیوانات میں لیک اور ہی جبلت ہے۔

جمہوری پر ایک اقتضاد و سبب اقتضائے تابع ہو جاتا ہے بلکہ اسکی حفاظت عقلی جمہوری تک ملند ہو جاتی ہے ذرا سی دھکی یا تحقیر یا یہ اشارہ کہ اُسکا سچو تمام عالم سے زیادہ خوبصورت نہیں ہے خفگی کے لئے کافی ہوتا ہے۔ برہمی میں ذرا سی دیر نہیں ہونی۔

جذبہ نازک اور غصہ میں جو خاص ربط ہے وہ انسان کی معاشرتی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے اور اسکا ٹھیک ٹھیک سمجھ لینا صحیح نظر و وجدان خلقی کے لئے ایک امر اساسی ہے۔ کیونکہ غضب کا جو اثر اس طریق سے ایک محکم تمام اخلاقی ناخوشنودی کا ہے۔ اور خلقی ناخوشنودی برعہ الت اور کثیر حصہ عمومی قانون کا متبی ہے بطور اس میں استبعاد ہے کہ انعام اور تقدیر دونوں کی مضبوط اصل والدین کی جبلت سے ہے۔ اس جبلت کے ربط کو اخلاقی ناخوشنودی کے ساتھ سمجھنے کے لئے یہ واقعہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس بات پر نظر کیجئے کہ وہ سب سے حوکہ ابتدائی تحریک دینے والی نازک جذبہ (شفقت) کی ہے وہ خود سچ نہیں ہے بلکہ سچ کا پندہ و خوف یا کیسٹ کی مصیبت کا اظہار خصوصاً بچے کی فریاد۔ مرید براں کہ یہ جبلی جواب (فریاد بری) فریاد سے ہوتی ہے نہ صرف اپنے ہی بچے کی فریاد پر بلکہ کسی بچے کی فریاد پر۔ جذبہ نازک اور حفاظت کا اقتضا۔ اس کوئی نکتہ نہیں کہ فوری اور شدید جو اثر اپنے ہی بچے کی فریاد سے ہوتا ہے کیونکہ اس کے متعلق ایک مضبوط منظم اور بیچ و بیچ وجدان نشوونما باجیا ہے۔ لیکن جبلی جبلت قوی ہے ہر بچے کی فریاد پر اس کی فریاد بری کی جبلت کو قوی اور کامل تحریک ہو جاتی ہے۔ اکثر غور نہیں (اور مرد بھی اگرچہ کم ہوں) جب کوئی بچہ ملکتا ہوتا ہے تو نہ وہ آرام لینے میں نہ کوئی کام ان سے ہو سکتا ہے۔ اگر واقعات کی تجویزی سے فریاد بری کے اقتضا کو ضبط کرنا پڑے پھر بھی اس بچے کی فریاد سے توجہ کو ہٹا لینا ممکن نہیں ہے اور فریاد کے سننے سے نہایت بے چینی ہوتی ہے۔

انسان میں مادری جبلت کا میدان استعمال بہت وسیع ہو گیا ہے یہی حال کسی درجہ تک ہر جبلت کے جوابی استعمال کا ہے خصوصاً تنفر میں جسکو ہم اس سے پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں۔ (مثلاً بہت مختلف اشیاء کی ابتدائی یا فطرت کے آئینے ہونے معروض سے)۔ ایسی مثالیں جو اکثر حالتوں میں صرف اعلیٰ درجہ کے کامل ذہن میں کام کر سکتی ہیں۔ جذبہ نازک کے اُبھارنے کے قابل ہوتی ہیں اور پھر براہ مستقیم

اُسکے اقتضا کو ابھار دیتی ہیں۔ نہ صرف اس طریق سے کہ فطرت نے جو معروض اس مقصد سے عطا کیا ہے۔ لہذا وہ ذہنی سے اسکی مہاکات پہنچا جائے۔ اس طریقہ سے جذبہ ابھار دے جانے کے قابل ہو جاتا ہے نہ صرف کسی بچہ کی مصیبت پر بلکہ صرف ایک خوش و غم بچے کے دیکھنے ہی سے یا تصور سے۔ کیونکہ اسکی کمزوری اسکی نزاکت اسکی صریحی بھاریگی کہ وہ اپنی ضرورتوں کو فراہم نہیں کر سکتا اسکے ہزار ہا آفات میں مبتلا ہو جاتا ہے اندیشہ۔ ان جملہ امور سے ذہن کو اسکا اشارہ ملتا ہے کہ اسکو حفاظت کی حاجت ہے اسی قسم کے امور کو وصحت دینے سے ممکن ہے کہ جذبہ کسی جانور کے بچہ کو دیکھ کے خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ وہ کسی مصیبت میں ہو اُبھر جائے۔ ڈر و سورت کی نظر جو بالو پھیر کے بچے کے بارے میں ہے اس جذبہ کی خالص صورت کا اعلان ہے۔ اور اُسے شک ایسے جذبہ کے باب میں خوش کا ترقی کرنا سہل ہے جو کہ منع کلیتہً قابلِ قدر اطمینان اور کامل انسانی تعلقات اور قسم کے بے غرض کردار کا ہے۔

اسی طرح سمجھ مستقیم ہر بالغ انسان (جس سے ہم کو کسی قسم کی دشمنی کا وجد نہیں ہے) جذبہ مذکور کو ابھار دیتا ہے۔ لیکن اس صورت میں وہ ہمدردی کے ساتھ مہربان ہو کے پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ اب یہ ایک درد آمیز جذبہ نازک بن جاتا ہے جسکو ہم رحم کہتے ہیں۔ در حالیکہ سبب یا اور کوئی نازک شے بسبب بھاریگی ہو جذبہ خالص کو ابھارتی ہے جس میں ہمدردی کے درد کی آمیزش نہیں ہوتی۔ اس امر کا ملاحظہ لطف سے خالی نہ ہوگا کہ ان عورتوں میں جن میں یہ جذبہ قوی ہے ادنیٰ امتیاز بہت کام کر جاتی ہے خواہ وہ کسی شے میں ہو بشرطیکہ اپنی صنف میں نازک اور جیوٹی ہو ایک چھوٹی سی پیالی کو سی کتاب اور ماورا اسکے کوئی شے اس سے مشتعل نہیں ہے۔

وسعت تلازم کے ذریعہ سے بھی ہوتی جبکہ ملازمت مع اقران کے ہو وہ چیزیں

لے مکہ یہ مہاکات مع عمل کے ہوتی ہے ۱۲۔

۱۔ سناہد اس موقع پر بلالعلم کو روم ذہنی کے دو کلی قانونوں کا یاد دلانا بہت مفید ہوگا۔

اول مماثلت یعنی مثل مثل کو یاد دلادیا ہے۔ یعنی دو احساس یا انداز جو مختلف اوقات میں ہوں دوسرا پہلے کے یاد آنے کا باعث ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ہم نے کل دیکھا تھا صاحب دو بارہ اُس کو

جو ابتداً معروض سے قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً لباس کھلونے زیستہ کسی محبوب بچے کا۔ یہ چیزیں بچہ مستقیم جذبہ کو براہِ گمنامہ کر دیتی ہیں۔ لیکن بظاہر یہ اسے میدانِ استعمال کی مستقیم توسیع کا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ مشابہت کی ایسی توسیع کے باعث سے جب ہم کسی کمزور بچہ کے مخلوق سے بدسلوکی ہوتے دیکھتے یا سنتے ہیں اس تک اگر یہ مخلوق سچہ ہو تو خصوصیت شے ساتھ جذبہ بازگاہ اور اس کے تحفظ کا اقتضا اس مخلوق کے باب میں براہِ گمنامہ ہو جانے میں۔ مگر فوراً گمنامہ ہے کہ ظالم پر غضب اس شفقت کی جگہ لے لے۔ اس غضب کو ظالم کی خلقی تحقیر کہتے ہیں۔ اور اس کی خراب صورتوں میں ہم اس پر آمادہ ہو جانے میں کہ ظالم کا بند بندہ کر دیں۔ قانون کے سست عمل درآمد اور نرم سزائیں ہماری غضب کی تشفی کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں۔

اس عظیم واقعہ یعنی بے غرض غضب یا استغفار کی اور کوئی توجہ کسی کلیہ سے نہیں ہو سکتی سو اس کے جسکی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ سوال ایک اہم مسئلہ ہے اس سے ابک کوئی جملہ جذبات و وجہ انبات کے نظریوں کی ہم پہنچی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کے ہم شکل کو دیکھیں گے بودہ ہلاک کھسایا آغاٹا۔ دوم تجارت و حرم میں ایک ساتھ مشاہدہ کیا جس دو مارہ حب اس میں سے ایک کو مبادہ کر س بودہ نئے آوا کے ساتھ یعنی یا آغاٹا مومر مملوں میں دولوں قانون اس طرح ساں ہو سکتے ہیں کہ مثل مثل کو اور قریں قرن کو مادہ وادیتا ہے۔ رد و دوں قانون کل ملازم دہی ملی مجلس میں دوسر قاعدے کی دوسری میں متلا مکان کس کو اور طرف مطوب کو اور اس کا کس باجروں کو باسب سب کو یا مدایمی مدکو یا ان کا کس مادہ و لاق ہے ان دروغ کی کسبل عملی انھیں دووں مملوں میں کس ہے یہاں اسکی تفصیل کی گمانش ہس ہے ۱۲م۔

۱۲۔ ایک مدہ سوال ہے کہ اس قوموں میں جو فکر کرتی ہیں کہ انکو اس اعلیٰ درجہ تا سستی کا حامل ہو گا ہے کہ اب وہ موت کی سزا میں دیکھے اتنا ٹرھا ہوا قانون جم کا آیا لکے اجتماع میں مادر امت کی کمی سے کون مو کہ کیا جائے اور ملعی اسرار کی سسی قانلنت اسی کا متو کسوں سے سمحا جائے نہ حال میں ملک بہت بڑی حالت ال داس کی طغی استغفار سے ایسے سنی کو سر اے موت دے کیلئے عمل پیا ہی ہے جسے کسی پرم علم کیا ہوا رکے مانیا یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صد حوریت اپنے جم کی توسیع کر سکتا ہے ۱۲م

کیونکہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ یہ بے غرضانہ استحقار عدالت اور قوانین عامہ کا اصل اصول ہے۔ بغیر اسکی ناپید کے قانون اور اسکی کل نہایت ہی ناکافی حفاظت شخصی حقوق اور آزادی کی ہے۔ اور کسی اجتماع کے ارکان کی کثرت آرا کے حلقی استحقار کے تقابل میں نہایت قوی شخصی سلطنت جو قانون نافذ کرے وہ ناکام ہوگا جیسی حالت روس میں باقتل موجود ہے۔ جو لوگ اسکے منکر ہیں کہ انسان میں حقیقت دوسروں کی ہبود کا خیال موجود نہیں ہے۔ اور جو کچھ وہ دوسروں کی بھلائی کے لئے بظاہر کرتے ہیں وہ سبھی نزاکت اور دور اندیشی کے پردے میں چھپی ہوئی ذاتی نفع رسانی ہے۔ ایسے لوگ بدی و افتا کا انکار کر کے نہایت بعد از خیال غیر واقعی توجیہ ایسے امور کی۔ جیسے غلامی کے خلاف شریک یا کالنگو کی اصلاح کی تحریک یا زندہ جانور کی شریح کے خلاف جو سخت جہاد کیا گیا یا وہ انجمن جو سکھوں پر ظلم کی ممانعت کے بارے میں قائم ہے۔ تلاش کرتے ہیں اب ہم اختصار کے ساتھ پروفیسر بن کی اس توجیہ کی جانچ کریں گے جو انھوں نے بظاہر پروفیسر جذبہ اور فعل کی تجویز کی ہے۔ ہم پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ پروفیسر بن نے جذبہ نازک کو کلینتہ ذاتی نفع رسانی سمجھ لیا ہے اور مثل اور بہت سے مصنفین کے افعال زیر بحث کو ہمدردی پر محمول کیا ہے۔ پروفیسر بن لکھتے ہیں: ”ذہن کے ایک مقام سے جو جذبہ نازک سے بالکل جدا ہے ہمدردی کا اصول پیدا ہوتا ہے یا وہ آمادگی جو دوسرے مخلوقات کی خوشی یا رنج کو خود اپنے اوپر ایسے اسطرح کام کرتے ہیں گویا وہ ہماری ہی خوشی یا رنج ہے اسکے عوض کہ ایسا فعل ہمارے لئے خوشی ہو ابتداً عمل ہمدردی کا ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم خوشی سے دست بردار ہو گئے رنج کو اختیار کریں۔ یہ ایک بعید از قیاس معیار ہماری ساخت کلبہ جیسے ہکو پھر کامل غور کرنا ہوگا۔“

ملکہ اسوقت کی حالت کا تذکرہ ہے جب یہ کتاب تصنیف یا طبع ہوئی تھی۔ آٹھویں طبع اس کتاب کی ۱۹۱۵ء میں ہوئی تھی جب سے کم سے کم تین مرتبہ کتاب پھر چھاپی گئی کوئی دیا یہ مصنف کا آخر کے مطبوعات میں موجود نہیں ہے۔ اس اثنا میں تعلیم تغیرات روس میں واقع ہوئے ۱۹۱۷ء ملکہ دیکھو بن کی کتاب جذبہ وارادہ صفحہ ۸۳-۱۱۱ء

اس مقام پر پروفیسر مین نے خود ایک اشکال کو اپنے ادب پر لے لیا ہے جسے
 لئے بہت زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ لیکن جب ہم اسکے پورے غور و خوض کا نتیجہ
 اس استبعاد کے باب میں تلاش کرتے ہیں تو ہم کو جو کچھ دستیاب ہو سکا ہے وہ چند
 سطروں کا ایک فقرہ ہے جو انھوں نے خلقی ناپسندیدگی کی فصل میں لکھا ہے۔ اس
 فقرہ میں ہم سے کہا گیا ہے جب دوسروں کی کردار سے حسرت ناپسندیدگی کی پیدا ہوتی
 ہے اسلئے کہ اس کی کردار اس قاعدہ کو نسخ کرتی ہے جس کی فرہیت مسامحہ ضرور ہے۔ اس
 بات کو سمجھ لینا چاہئے کہ وہی جس فرض کا ہو، اپنی ذات پر مائل ہے اور سرزنش سے
 فیش زنی کرتا ہے یا خوف و لاتا ہے جب ہم قاعدہ کی نافرمانی کرتے ہیں دوسرے
 شخص پر جو مجرم ہے وہی قاعدہ و بسا ہی عمل کرے گا۔ جو حسرت دوسرے کے باب میں پڑتی
 ہے وہ ایک نوعی حسرت یا خوشنودی مانا نہ بدگی کی ہے جس کا تناسب اس قوت سے
 ہے جو کہو اس فرض کے شاست کی ملحوظ خاطر ہے۔ اس سے ایک خلقی غضب
 یا ناخوشنودی پیدا ہوتی ہے جس کا میلان مجرم کو تذبذب دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی
 بین کے نزدیک سر حشہ بے غرض خلقی استحقار کا آئیل ہے۔ ”اگر میں ایسا کرتا
 تو مجھ کو سزا دی جائی لہذا اعلان شخص کو تذبذب دینا چاہئے۔ یہ انداز ایسا شاذ نہیں
 ہے خصوصاً پرورش خانہ میں اور اس میں بھی تنگ نہیں کہ سزاؤں کی مساوی تقسیم
 میں بھی کچھ اس کا عمل ہے لیکن یقیناً یہ ہماری ساخت کے بظاہر باطل عقیدہ کا عمل
 کی توجہ کے لئے ناکافی ہے جسکو پروفیسر مین نے اس کے ملے مان لیا ہے۔ اسکی تحقیق
 کیلئے یہ مسئلہ (بین کا) حقیقت سے کس قدر دور ہے، کہو یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ انتقام
 کردار کے کون سے ہیں جسے ہمارے شدید خلقی استحقار کو اشتعال ہوتا ہے۔ اگر ہم
 سنیں کہ کسی شخص نے بینک کو لوٹ لیا یا ڈاک کاڑی کو روکا یا مقابلہ کی جنگ
 میں کسی کو مار ڈالا تو ہم اتفاق کریں گے کہ اسکو سزا دینا چاہئے۔ کیونکہ ہم عقلاً اس
 امر کو مانتے ہیں کہ اجتماعی اغراض کا مقتضایہ ہے کہ ایسے امور کا وقوع نہ تکرار
 ہونا چاہئے اور ہم خود ایسے کردار سے اجتناب کریں گے۔ لیکن ہماری حسرت

محرم کے باب میں ممکن ہے کہ ترجم ہو یا صرف دلگی اسکی عبارت اور چالاک کی فرتاری کے ساتھ نظر پڑتی ہوئی۔ لیکن اگر جرم کسی نیکیں اور مجبور مخلوق کو آزار دینا ہو کسی گھوڑے یا کتے پر ظلم یا سب سے بڑھ کر کسی بچہ کو دکھ پہنچانا۔ اس صورت میں ظلمی استغفار کو محنت اشتغال ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اتنا بھی کوئی فعل ہو جسکے لئے قانوناً کوئی تعذیر نہیں بتائی گئی ہے۔ پروفیسر ہین کی توجہ اس "اشکال" کی بالکل ناکافی ہے یعنی ہمدردی محض۔ اور جب ہم اس اصول ہمدردی کے بیان پر زیادہ غور کرتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ توجیہ غلط ہے۔ اور کسی قسم کی ظاہری مقبولیت جو اس توجیہ میں نظر آتی ہے وہ بیان کے اجمال اور عبارت میں مجاز کے استعمال سے ہے۔ پروفیسر مکتوف کا بیان یہ ہے کہ ہمدردی وہ آمادگی ہے دوسرے مخلوق کے رنج اور خوشی کو اپنا کر لینے کی اور یہ کوشش کہ ناکہ رنج برطرف ہو اور خوشی میں ترقی ہو۔ اگر ہم صحیح عبارت کو کام میں لائیں تو ہم کو یہ کہنا ہوگا کہ ہمدردی رنج یا خوشی جو ہم کو محسوس ہوتی ہے اسی فوری برائے غلطی ہماری ذات میں دوسرے کو رنج یا خوشی کے معائنہ سے ہوتی ہے اور پھر ہم اس پر اسلئے عمل کرتے ہیں کہ وہ ہماری رنج اور ہماری ہی خوشی ہے۔ اور جو عمل ہم کرتے ہیں (جب تک کسی اور اصل کا علم نہ ہو) اسکا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمارا رنج برطرف ہو جائے اور خود ہماری خوشی کو ترقی ہو۔ اس صورت میں ہم کو دوسرے کے محسوسات سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ پس سہل ترین اور جلد ترین طریقہ اس رنج کے دور کرنے کا یہ ہے کہ ہم اس شخص سے جیسے مصیبت گذر رہی ہے آٹھ جہیز لیں اور خیال کو اس جانب سے ہٹالیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جسکو نازک حیثیت کے اشخاص اپناتے کرتے ہیں جنہیں ترجم اور حفاظت کا اکتفا ضعیف ہوتا ہے۔ وہ لگا بھیر کے بیمار یا مصیبت زدہ کے پاس سے مل جاتے ہیں اور مضبوط ارادے سے ان کے خیال کو دوسرے دو کر دیتے ہیں اور تا حد امکان اپنے گرد خوش اور بشاش بننے والوں کا مجمع

لے۔ اسی لحاظ کو عمر معنی موضوع لائیں استعمال کرنے کو ہمار کہتے ہیں یہ سب کسی مسابقت کے مثلاً ہمارے

آدمی کو سیر کہنا یا مثلاً سزا کو سیر کہنا وغیرہ ۱۲

ہوتا ہے اور حقیقت یہ دونوں طریق عمل کیساں ہیں۔
 سوا اس طور کے جو یہاں تجویز کیا گیا ہے ممکن نہیں ہے کہ بے غرضانہ فیض رسائی
 اور خلفی استحقاق کی توجیہ ہو سکے۔ اگر یہ رائے رد کر دی جائے تو پھر یہ حالت ایک
 لائیکل معما اور خرق عادت ہو جائیگا۔ یہ رجحانات بطور اسرار کے انسان کے سینہ
 میں ولایت ہیں انکی کوئی تاریخ ارتقائی سلسلہ میں نہیں ہے نہ انکی کوئی تمثیل موجود
 ہے نہ کوئی قابل فہم انصال یا مشابہت ہمارے ذہنی ساخت کی کسی حالت اور
 اسکے آثار میں پائی جاتی ہے۔

جذبہ نازک کا مقام ابتدائی جذبات میں متعین کرنے کے لئے ضرور ہے کہ
 ایک مختصر تنقید مسٹر شینڈ کی بحث کی جائے جو انھوں نے اس مسئلہ پر کی ہے۔ اگرچہ
 یہ تنقید باب پنجم اور باب ششم کے پٹھنے کے بعد باسانی سمجھی جاسکتی ہے جنہیں
 وجدانیات کے نظام کی بحث کی گئی ہے۔

مسٹر شینڈ کے نزدیک جذبہ نازک ہمیشہ پیچیدہ (مرکب) اور اسکی ترکیب
 میں ہمیشہ خوشی اور رنج داخل ہوتے ہیں۔ مسٹر شینڈ اس طریقہ سے اس مطلب
 کو پہنچے ہیں۔ قدیم رائے کہ خوشی اور رنج ابتدائی جذبے میں اسکو تسلیم کر کے مسٹر
 شینڈ کہتے ہیں کہ خوشی ایک پھیلنے والا جذبہ ہے اور اسکا کوئی خاص جہان نہیں
 ہے (کیونکہ مسٹر شینڈ نے اس راہنما اصول کو تسلیم نہیں کیا ہے جو صفحات (کتاب
 ہذا) میں اختیار کیا گیا ہے یعنی ہر ابتدائی جذبہ ایک جبلی میدان کی خرابی کے ساتھ
 رہتا ہے جس کا جہان خاص ہے) اور وہ کہتے ہیں کہ رنج کے دو اقتضا ہیں اپنے
 معروف سے چپے رہنا اور اسکو بحال کرنا (کافی مافات) یعنی اس چیز کو پھر
 پیدا کرنا جسکے نہونے سے رنج ہوا تھا۔ اسکے بعد مسٹر شینڈ رحم پر بحث کرتے ہیں کہ

لے یہ دفتر اسٹوڈی کتاب ”گرنڈ ورک آف سائیکالوجی“ باب شانزدہم دیکھو مع اس کتاب کا
 ترجمہ مبادی علم نفس اس میز سے ہوا ہے اور مطبوع ہو چکا ہے ۱۲م۔
 لے ہم سے کہتے آئے ہیں کہ خوشی اجمال ہے اور رنج انقباض ہے وہی بات یرومبشرینڈ
 نے بھی کہی ہے حال ۱۲م۔

وہ سب سے سادہ نمونہ جذبہ نازک کا ہے۔ اور اسکو معلوم ہوا ہے کہ یہ اسامی افتضار رنج کے میں تلافی مافات اور معروض سے السال۔ لیکن رحمہ خالص رنج نہیں ہے کہونکہ اس ایک عنصر شیرینی (خوشگوار) کا ہے جس عنصر کو وہ بعینہ نوحی سمجھتا ہے۔ لہذا رحمہ سب سے سادہ قسم نازک جذبہ کی ہے اسکے نزدیک خوشی اور رنج کی آمیزش ہے۔

مسٹر سنڈ نے رنج کی توجیہ کی کوشش نہیں کی باسل انسانی میں انکی تالیف (مبدأ) کے سراغ نکالے گی نہ۔ مان کیا کہ بے غرضانہ کام کرنے کا افتضا کہاں سے حاصل ہوا ہے کہ وہ معروض کی تلافی مافات کرے یا اس سے چمٹا رہے اور یہ سب سے اہم سوال ہے کہونکہ یہ افتضا تمام دو معروض کے لئے کام کرے (ایثار) کی اصل ہے۔ مسٹر سنڈ نے رنج کو ابتدائی جذبہ اور اس کے افتضا کہ تسلیم کر لیا ہے محض مبالغہ یہ الٹا س سوال یا مضادہ ہے۔ اسکے بعد اثنائے بحث میں سنڈ نے ایک قسم کے رنج یا اندوہ کی موجودگی کو مان لیا ہے اور اس رنج کا یہ افتضا نہیں کہ معروض برقرار ہو جائے سخت یا تلخ قسم اندوہ اور اسکے مان لینے میں اسے ضمنا رنج کا (مکلف) یعنی ہر کب ہونا بیحد عناصر سے تسلیم کر لیا ہے۔ مسٹر سنڈ کا یہ تسلیم کہ نازک ماضی اذرا ہے "رحمہ فی زکات بظاہر لغورات سے پیدا ہے۔ حکما خراج مصیبت کے دور کرنے کے لئے مونا ہے۔ پس یہی امر تو زیر سمجھ ہے جس میں رو دینا حاجتا ہوں۔ کہ رحمہ میں ایک عنصر پرورش کے افتضا اور سنفظ کا ہے اور اسکے سامنے ہی نازک جذبہ ارتکا ہوا ہے اور یہی جذبہ خناس رنج میں بھی موجود ہے لیکن یہ ذات خود عم آلو نہیں ہے بسا کہ رحمہ بذات خود ہے لہذا یہ عم نہیں ہے بلکہ اسکے ادنیٰ عناصر سے ہے عمکین جذبہ جس سے مرکب ہوا ہے۔

وہ رائے جو یہاں اختیار کی گئی ہے یعنی رنج کا عنصر رحمہ میں وہ دروہ ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عنصر شیرینی (خوشگوار) کا وہ خوشی ہے جو نازک جذبہ کے افتضا کی تسفی کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ کہ یہ رائے زیادہ سچی ہے

بہ نسبت دوسری رائے کے میرے نزدیک اسکا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ رحم ممکن ہے کہ بالکل خوشگوازی سے خالی ہو اور پھر اسکی اصلی خصوصیت باقی رہے۔ یعنی ایسے رحم کی حالت میں جبکہ ابھار بہ سبب کسی سخت مصیبت کے ہو جس کا دفتیہ ہماری قوت سے خارج ہو۔ اس صورت میں روکے ہوئے نازک اقتضا کا رنج ہمدردی کے رنج پر امانافہ ہو جائے اور رحم بالکل رنج وہ ہو جائے۔

دوسرا معقول سبب غم کے ابتدائی جذبات سے نہ سمجھنے کا یہ واقعہ ہے کہ غم آلود جذبہ ہر قسم کا فرع ہے ایک منظم وجدان کے موجود ہونے کی اور فی الواقع نازک جذبہ ہے جسکی تکمیل محبت کے وجدان میں ہوتی ہے اور ہمدردی کی تکلیف نے اسکو رنج وہ بنا دیا ہے مثلاً اُس صورت میں جبکہ کسی محبوب شے کو ضرر پہنچے یا اسکا اقتضا بیکار جائے۔ مثلاً اُس صورت میں جبکہ شے محبوب مفقود ہو جائے۔ اگر غم پر مقدم ہو محبت کا منظم وجدان سبب میرے نزدیک تنازع کی گنجائش نہیں ہے تو پھر غم کو ابتدائی جذبہ نہیں سمجھ سکتے

بعض اور جبلتیں جنکا جذبی رجحان زیادہ معروف نہیں ہے

سات جبلتیں جن پر اب تک ہم نے نظر کی ہے وہ ہیں جنگ انبغات (بڑائی سے متعین ابتدائی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ ان سات ابتدائی جذبات سے مع حیات خوشی اور رنج کے (اور شاید حیات جوش اور اندوگی کے بھی) مرکب ہیں سب یا تقریباً سب (الفعالی) شوقی حالتیں ہیں جنکو تمام الناس جذبات کہتے ہیں اور محاورہ عام میں ان کے مقررہ نام ہیں۔ لیکن ان کے ماوراء اور بھی انسانی جبلتیں ہیں اگرچہ جذبات کی پیدائش میں ان میں سے بعض کا عمل کمتر ہے مگر ان کے اقتضا معاشرتی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں لہذا بیان بھی ضرور ہے۔

منجملہ ان کے جوہر ہی اہم ہیں ایک جنسی جبلت ہے یعنی جبلت تولید مثل نوعی۔ اس کے اقتضا کی قوت عظیم اور شدت اس جذبی تحریک کی جو اس کے

عمل میں لانے کے ساتھ ہے ان کے باب میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک لفظ دلچسپی کا اس کا خاص رطاباں باب کی جہلی الفت کے ساتھ ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ربط مبداء فطرت سے ہے۔ اور علی العموم (سوا نہایت پست مرہم کے) جو معروض جنسی اقتضا کا ہے وہ کسی درجہ تک جذبہ نازک کا بھی معروض ہو جاتا ہے۔ حیاتی نفع اس قسم کے ارتباط کا یہی ہے۔ یہ اس تعامل کے لئے راستہ عاف کہ مانتے جو کہ درمیان مرد و ماہ کے ہوتا ہے جن میں در صورت حیوانات (غیر انسان) بھی ایسی وفاداری اور باہمی احلاص پایا جاتا ہے جو دلوں پر اثر رکھتا ہے اور یہ تعلقات مدت "عمر یا نذر رہتے ہیں۔"

یہ جبلت سب جبلتوں سے بڑھ چڑھ کے انسانوں میں اپنے اقتضا کی عظیم توانائی، حدائیات اور مولف اقتضاؤں کو مستعار دیتی ہے جن میں اس جبلت کو دخل ہے۔ در حالیکہ اس کی نوعی خصوصیت عرف اور غیر مد رک رہتی ہے۔ اس خصوصیت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہزار ہا ناؤں اس کی کامل بحث سے بھرے پڑے ہیں۔ کتاب کی اس فصل کے لفظ و نظر سے خاص اہمیت اس جبلت کی یہ ہے کہ اس سے ایک تصریح ایسی موجود ہے جسکو کو دن سے کو دن ذہن بھی یقین کر سکتا ہے۔ کہ فطرت انسانی اور دوسرے حیوانات میں انصاف اور موالات اور ذاتی اور فطری متابہت انسانی اور دوسرے حیوانات کی جبلتوں میں موجود ہے۔

تولید نوعی کے منقول جذبہ الفاظ جنسی رشک و رقابت اور سنوانی ترم کے باب میں کہنا ضرور میں بعض مصنفوں نے ان کو خاص جبلتیں سمجھا ہے لیکن تاہم اسکے معقول وجہ موجود نہیں ہیں۔ رشک اپنے پورے معنی کے اعتبار سے ایک بہ کب جذبہ ہے ایک منظم وجدان کا دعوہ اس پر مقدم ہے۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ معاذ اللہ کہہ کر کسی برکی اچیکہ اس کا رقیب حاضر ہو ضرور نہیں کہ یہ سمجھ لیا جاتا

لے نہ رک اس حد تک جس حد تک انصاف کی کامل روک لکھائے سم۔

لے صبر کا باب دوم اس کتاب کے آخر میں چھپیں جس کی ہمت کی پوری کٹ موجود ہے۔ سم۔

کہ اس قسم کا مرکب جذبہ یا وجدان پایا جاتا ہے۔ تولید نوعی کی جبلت اور چٹکبونی میں اگر ارتباط تسلیم کر لیا جائے تو اس واقعہ کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ نہ کا غصہ انسان اور اکثر غیر انسان جانوروں میں فوراً مشتعل ہو جاتا ہے اور اشتعال شدید ہوتا ہے جبکہ جنسی اقتضا کے عمل میں مزاحمت کی جائے اور شاید عظیم قوت اس اقتضا کی کافی توجیہ اس برہمی کی ہے۔

نر کی موجودگی میں مادہ کے حجاب کی اس سے توجیہ ہو سکتی ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مادہ میں جبلت تولید مثل کی خود نمائی اور ذاتی خواری (سڈل) کی کی جبلت سے کہر ارتباط رکھتی ہے لہذا نر کی موجودگی سے پہلی اور پھلی دونوں جبلتوں کو متحرک ہو جاتی ہے۔

غذا کی خواہش جو ہم کو بھوک کے وقت معلوم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کے قابو میں کر لینے میں لہجہ میں لہجہ کی جانے اور نکلنے کا اقتضا میرا خیال ہے کہ اس کی بڑی جبلت میں ہے۔ اکثر جانوروں میں کھانے کے حرکات سب سے پہلی کہار کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ہم (انسانوں) میں ابتدا الی عمر ہی سے اس جبلت میں تجربہ سے نفیر عظیم پیدا ہو جاتا ہے غذا کے وصول اور اس کے صرف دونوں جنسیتوں میں۔ صرف قومی اقتضا باقی رہ جاتا ہے جو جلی حیثیت کو عمل لفظ یہ کے ظاہر کرتی ہے۔

اپس میں مل جل کے رہنے کی جبلت (اجتماعی جبلت) انسانی جبلتوں سے ہے جسکی معاشرت میں بڑی اہمیت ہے۔ اسے اجتماعی صورتوں کے مختلف قالبوں میں ڈھالنے میں بہت شرکت کی ہے۔ شوقی جنسیت اس جبلت کے عمل کی ایسی شدید نہیں ہے نہ اس میں نوعی تخصیص ایسی ہے کہ اس کا کوئی نام رکھا جاتا۔ یہ جبلت اکثر انواع حیوانات میں ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض ان میں سے ذہنی قابلیت کی میزان میں بہت پست مرتبہ رکھتے ہیں۔ اس کے عمل میں جب یہ اپنی

ملہ جسی معی ریا مادہ جہاں جیسا موقع ہو لفظ نیلکس کے مقال اردو میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے لہذا جسی ایک عید اصطلاح کے طور پر لکھا گیا ہے ۱۱م۔

سب سے سادہ سی حالت میں ہو، ہن کی اعلیٰ نعمتوں کی نعمت سب سے ہے۔ ہمدردی کی یہ ایک دوسرے کو مدد دینے (لغاؤں) کی قابلیت کی۔ سہ کالٹس کے مدد پران خاصہ حساسیت کے عمل کا۔ یا ہے۔ جوئی اور لفظ کے بل سے۔ مارا لہذا میں کوئی لفظ اپنے اہمیتوں سے ہنس بانی سانی بلکہ اس کی موجودگی کو وہ نہیں دیکھتا جب تک وہ اس میں رہتا ہے لیکن جب گاہ سے اسکو جدا کر لیتے ہیں اس سے محبت و صحبت کا اظہار ہوتا ہے اور جب تک کہ میں بھول نہیں جاتا یہ عین ہمیں لہذا۔ اس حالت میں وہ حلدی کرنا ہے کہ اس کے درمیان میں گم ہو جائے اور اسے ساھیوں کے مددوں سے حسی الامکان نہایت ہی قریبی اتصال جانتا ہے۔ اس واقعہ میں ہم اجتماعی جبلت کا عمل اسکی کامل سادگی میں دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے سے بھیجی اور اہمیتوں سے ایک فرد ہو جائے میں لسنفی۔ اسکی منفعت ان جانوروں کے لئے حکموں اور جانور سنگار کر لینے میں بدیہی ہے۔

سادت سے اس جبلت کو استحکام ہوتا ہے۔ ہر فرد کسی کسی قسم کی نسبت (اجتماع) میں پیدا ہوتا ہے اور اسی اجتماع میں اسکا نشوونما ہوتا ہے دوسروں کے ساتھ رہنا اور وہ کرتے ہیں وہی کرنا اسکی جبلت میں گہری جڑ کر لیا ہے۔ ابا عام قاعدہ ہے اسکی توفیق اصول ہمدردی کے جذبہ سے ہو سکتی ہے جبکہ ہم ابدہ بنان کر رہتے۔ جعفر کثیر تعداد کلمہ یا عول کی جس میں وہ فرد اپنے آپ کو بانی ہی بنی اسی مدد کا لسنفی اس جبلت کے امتقناتی ہوئی۔ غالباً جبلت کی اسی خصوصیت کی وجہ سے کہ اجتماعی حیوانات متقدمہ انواع کے اگر ایسے اجتماع کے ساتھ رہتے ہیں کہ ماہی حفظ یا کسی اہم مقام کا فائدہ اٹھانے کی صورت سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ مثالی امریکہ کے مسافر دریافت کے زمانہ کے فریب میں کرتے تھے کہ جنگلی بیٹھنے بعض اوقات مت ہی عظیم غول میں دیکھے جاتے ہیں جس سے مسافر جنگلی چراگاہ کئی کئی میل تک ہر طرف سب سے نظر آتا ہے اس طرح بعض اوقات بارہ سنگوں کی اور بعض اقسام کے پرندہ ایک ساتھ شریک ہو کے اجتماع عظیم کے سامنے ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل و حرکت کرتے ہیں۔

اگرچہ قدیم وحشی انسان کی معاشرت کی صورت کے باب میں بہت احاطہ

بعض کا جہان اس رائے کی طرف ہے کہ یہ ایک عظیم غیر متب غول ہوتا تھا دوسرو کا یہ خیال (اور مظنہ ہے کہ ایسا ہی ہو) کہ نسبت چھوٹے اچھوٹے گروہ تھے جنہیں قریبی رشتہ دار مواتے تھے۔ لیکن تمام علمائے عہم الانسان اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ قدیم دہشی انسان کسی حد تک عادی اجتماعی تھے اور قوت اس جبلت کی جو شایہ انسانوں میں اب تک موجود ہے وہ اسی رائے کی تائید میں ہے۔

اجتماعی جبلت بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہے کہ انسانی جبلتوں میں صلاحیت عارضی غیر معتدل افراد نمونہ کی ہے جسکی متابعت سے ان کے بدبات اور آفتنا ات بہت شدت کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں۔ یہ حالت امرائن ذہنی کے اطاس اگرافوہیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حالت اس جبلت (اجتماعی) کے سیفہ افراد سے پیدا ہوتی ہے۔ مریض تنہا رہنا نہیں چاہتا۔ خالی کسادہ مقام سے گذرے گا اور یہ چاہتا ہے کہ ہر وقت اسکے گرد و پیش انسانوں کا مجمع ہے بلکہ معتدل طبیعت کا انسان بھی بقول پرمیجس "تنہائی سب سے سخت مصیبت ہے قید تنہائی ایک قسم کا عذاب ہے شایہ ممالک میں اسکو اختیار کرنا نہایت ظالمانہ اور خلاف فطرت انسانی ہے۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی ویران جزیرے میں تنہا رہا ہو انسان کے نقش قدم کا دیکھنا یا دور سے انسانی صورت کا نظر آنا ایک ولولہ انگیز تجربہ ہے۔"

شایہ جماعتوں میں اس جبلت کے عمل کی شہادت ہرکو ہر موقع پر ملتی ہے۔ چند خاص الخاص اور عموماً اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اشخاص کے ماوراسب کے لئے سیر و تفرج کی اصلی شرط یہ ہے کہ مجمع کے افراد سے وہ بھی ایک ہوں۔ روزانہ تفریح کے لئے ہر شہر کے رہنے والے شام کے قریب باہر نکل جاتے ہیں

۱۔ کسی عضو کا پیسب رسیہائے عاصری کے ٹرمانا یا لامعدال سے زیادہ ٹرمانا ۱۲
۲۔ اکورافوہیہ دو بوائی لفظوں سے مرکب ہے اکورابوہیہ بار بار اور وہ حوالہ اک کسم کسموں ہے جو اس مرض میں مبتلا ہوا ہے وہ کھلے ہوئے مقامات مار پارک میں تالے سے ڈٹا ہے ۱۳
۳۔ دیکھو پرومیس جس کی کتاب علم نفس۔ مع

اور اسی شر کو لے کر شت کرتے ہیں جہاں مجمع کثیر ہو۔ دریا کے کنارے۔ اکسفرڈ اسٹریٹ
اولڈ ٹکنٹ روڈ پر۔ یا کوئی اور ایسا نفع دہنہ و تفریح کا مقام کسی شاہراہ کی سواری کا
ریلوے اسٹیشن سے میسر ہو جو جانا بیک کے دونوں جانب مائتائیوں کا ہجوم ہو
جاتا ہے اور گھنٹوں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع رہتا ہے۔ حالانکہ یہی لوگ خاص نہیں
کے۔ بچے یا میسر شو کے لئے چند قدم بھی نہ چلنے تھے اگر مجمع عام ہوتا۔ چند
منہرہ قطعیوں میں نام کر کے والے مزدور شہر اور اطراف ہر سے ایسے مقام پر
جمع ہو جاتے ہیں جہاں ان کے ساتھیوں کا ہجوم ہے۔ یہی جہلت ہے جو کہ سفید
اونچے سطح پر عمل پیرا ہونی سے کہ لاکھوں امتحانوں کو کٹ یا فٹبال کے دلچسپ کو
جمع ہو جانے میں غم زدہ بچیل کے موہ دے۔ اس قسم کے ہجوم سے اجتماعی جبلت
کی زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں پر کھوئے کے اس لئے کہ حملہ ارکان
اجتماعیت کے اباب ہی مقصد سے فراہم ہوئے ہیں۔ سب کے جذبات یکساں
ہونے میں سب ایک ساتھ شور مچاتے ہیں اور ایک مانتہ تالیاں بجانے
ہیں۔ یہ خیال ہوتا ہے کہ ہر شخص کو محض کھیل سے دلچسپی ہے اور اس دلچسپی کی وجہ سے
ایسا ہجوم ہوا ہے۔ کیا مناسب دس ہزار فٹبال کے مائتائیوں کا آئل ہوسا
شخص لے چھتا اگر ہر شخص تنہا مجمع سے جدا ہونے صرف کھیلنے والوں کو دیکھتا۔
تجلیہم بافتہ بھی اجتماع کی دلچسپی سے آزاد نہیں ہیں۔ کون ہے جو پیش
ہوس کے حوالے سے ہر گھڑا ہوا عجیب سا مڈ کی طرف کھڑا رہا ہو اسکو۔ امر محسوس
ہوا ہو کہ سفر کم وہ لوگ ہیں جو رات کے وقت تھیس کے بسنے کی تھنالی کو کوک
وہ متاع راہ رموں سے مالا مال ہے۔ ساحل کے ہجوم پر جو سو قدم کے فاصلے پر ہے
ترجیع دے اہم فلمیں بافتہ عموماً اسنے دل میں کہتے ہیں جب ہجوم کی دلچسپی
سے مغلوب ہونے میں کہ ہم عوام الناس کی حیات سے غافلانہ دلچسپی لیتے
ہیں لیکن۔ غافلانہ دلچسپی برائے نام ہے اسکی تہ میں حقیقت قدیم جبلت کا
زبردست اظہار ایسا کام کر رہا ہے۔

یہ لہر کی تفریح گاہوں کے نام ہیں سلاحہ آما دس حسین ساگر کا کٹا۔

اس جبلت کی موجودگی اگرچہ بہت قوی ہو مگر نہ تو اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ طبیعت میں ملنساری ہے۔ اکثر اشخاص لندن میں ہیں جو نہایت خلوت پسند ہیں اور میل جول سے بچاتے ہیں پھر بھی وہ شہر کی گنجان آبادی سے دور نہ رہتے رکھنا و شواہر سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگ مسٹر گالٹس کے تیلوں کی طرح میل جول سے وحشت کرتے ہیں حالانکہ ان کی جبلت بھیڑ یا وہسان ہے۔ اور اس سے اس واقعہ کی مثال ملتی ہے کہ ہر چند ملنساری کی بنیادیں اجتماعی جبلت داخل ہے لیکن یہ ایک پیچیدہ اور کامل تر رجحان ہے جو نہ ملنساری اس پیچیدہ تر رجحان کا ایک عنصر ہے لہذا اس سے تعلیم یافتہ طبقوں کی بھی تفریح کی صورتیں متعین ہوتی ہیں۔ دراصل شادمانی کے ساز و سامان کی جزو و مجملہ ہی جبلت ہے مثلاً وہ مسرت جو ہم کو بغیر میں جانے یا محفلِ رقص و سرور میں شریک ہونے یا کسی لکچر (دشمن) کی شرکت یا اسی قسم کی دعوتوں اور ضیافتوں سے ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی اچھے پیغمبر میں ٹھیکتا ہے جس کی سب کرساں آدمیوں سے بھری ہوئی اور سب ایک آواز ہو کے نعرہ تھین بلند کریں تو کیسی طبیعت خوش ہوتی ہے بہ نسبت اس کے کہ اسی کرپا خالی پڑی ہوں! اس جبلت نے کل عہدوں میں جو اہم معاشرتی اثرات پیدا کئے ہیں ان میں ایک باب میں غور کریں گے۔

دوا اور جہلیتیں جن کی مقصد بہ اہمیت معاشرت میں ہے بیان کی متقاضی ہیں اقتضا فراہم کرنے اور ذخیرہ رکھنے مختلف اشیاء کا کسی نہ کسی صورت میں تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے اور کسی حقیقی جبلت کے سبب سے ہوتا ہے۔ یہ اکثر بانڈوں میں سمجھی موجود ہے مگر نا بھیجی کے ساتھ بغیر محض بے کسی نظم و ترتیب کے اس سے ایک خام جبلت کے آثار پیدا ہیں اور مثل اور جہلی اقتضادات کے اس میں صلاحیت آفاسد افراط کی ہے جب خفیف صورت میں ہو جیسے جمع کرنے کا جنون۔ اور جب اس میں افراط ہو تو سبکل ہو جاتا ہے۔ یا چوری کا جنون

۱۔ ایک لیکچر میں سمجھوں میں یہ لٹ ہو جاتی ہے کہ لوگوں کی آنکھ بھالنے کا رویہ جس میں اٹھائے جھانکتے ہیں۔ چوری میں اور اس میں یہ فرق ہے کہ چوری حاس مقصد سے کی جاتی ہے تاکہ لوگوں کے مال یا قیمتی اشیاء کو

مثلاً اور جبلتوں کے اسکی تخلیقی طبعی ہوتی ہے اور اس پر تربیت موثر نہیں ہے۔ مثلاً واحد اور کی تحقیقات سے معلوم ہوا ہے کہ ایک کمتر تقدیر ادبوں کی ہے جن میں سے بہت ہی کم ایسے ہوں گے جو بالغ ہونے تک کسی نہ کسی قسم کے ایسا، کا ذخیرہ نہیں کر لیتے۔ عموماً اس ذخیرہ کا کوئی خاص مقصد نہیں ہوتا۔ ایسی ذرا ہی بلا تک ابتدائی حالت میں جبلت اکتساب کی تخلیقی کی جہت سے ہوتی ہے۔

بظاہر ہم اس کے بھی عجز ہیں کہ انسان میں تعمیر کی جبلت کو تسلیم کر لیں۔ سچوں کے کھیلوں میں اس جبلت کے افتخار کی کمزوری کا رگہ ارباب ظاہر ہوتی ہیں اور بہت شائد اور مہذب بالغ انسانوں میں بھی یہ جبلت باقی رہ جاتی ہے اگرچہ جمہوری حالات سے اسکی وسعت محدود ہی رہتی ہے۔ ہم میں سے اکثر میں کسی چیز کے تامل سے ایک واقعی تسبی اور مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اس تسبی کو اس چیز کی قیمت یا نفع سے کوئی سروکار نہیں ہوتا بعض کسی چیز کے بنائے کی عواہش جیسے اس جبلت کی اصل ہے جملہ انسانی تعمیرات (مقصدات) کی اصل ہے ایک مٹی کے گھر و دے سے نیکے مجموعہ قوانین کا وضع کرنا حاکم نظم مابعد الطبعی اصول پر ہوا اسی جبلت کی بدولت ہے۔

جبلتیں جو اوپر مذکور ہوئیں مع چند کمتر درجہ کی جبلتوں کے مثلاً وہ جبلت جس کا افتخار نکلنا اور جلدنا ہے۔ یہی دو جبلتیں ہیں انسان کے ذہن کی ساخت میں جتنی ہم کو معرفت ہونے لگی ہے۔ ایک غیر محدود تعداد جبلتوں کی بلا وجہ فوجیہ مان لینا نفسیات کے مسائل کے حل کرنے کا ایک سہل اور پیش پا افتادہ طریقہ ہے اور یہ ایسی غلطی ہے جو اس غلطی سے (جو اس کے مقابل ہے) یعنی جملہ جلیات کا انکار (کچھ کم نہیں ہے) کیا ہم نے اکثر یہ نہیں سنا کہ انسان میں ایک مذہبی جبلت ہے! رینن کہتا ہے کہ مذہبی جبلت انسان میں ایسی ہی فطری ہے جیسے چڑیوں میں کھونسل بنانا اور اکثر مصنفوں نے لکھا ہے کہ مذہبی جبلت

انقباض حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اچھے قصہ میں اس میں کوئی مقصد اور درایتی سامانی نہیں ہے بلکہ یہ ایک عصبانیت کا اظہار ہے۔ اکثر صحیح کا مدعی نیل یا قلم سے ایک لکیر کھینچ کے عوش ہو جاتے ہیں اور سر اچا کر کے مسکراتے یا ہنستے ہیں اور لوگوں کو اپنی کارستانی دکھاتے ہیں اور اس سے گواہی طلب ہوتے ہیں۔ ۱۲ م

ذہن انسان کی اساسی مفقوتوں میں ہے۔ لیکن ہم اگر مسئلہ انتقاء انسان حیوانی صورتوں سے تسلیم کرتے ہیں تو ہم مجبور ہوئے کہ مذہبی جذبات اور اُس کے انتقاءات کے مبدئ کو ایسی جبلتوں میں تلاش کریں جنکی نوعیت مذہبی نہیں ہے۔ اور مذہبی جذبات کے حالات پر غور کرنا اور اُس کے آثار اور رجحانات کا ملاحظہ سے بھی ایسی ہی تلاش کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ مذہبی جذبہ ایسی بسوط اور نوعی قسم نہیں رکھتا جو کسی ایک جذبہ کے ساتھ مشروط ہو بلکہ چند جبلتوں کے باہمی عمل کا ایک بہت پیچیدہ اور بوفقون نتیجہ ہے جسے ظہور میں متفاد امور میں جو ایک دوسرے سے ایسا اختلاف رکھتے ہیں جیسے نور اور ظلمت عقل اور عقل نے جس درجہ کی اور جس قسم کی رہنمائی کی ہے یہ نتائج اوسے کے موافق ہیں۔ ان چند برسوں میں تقلید ہمدی اور عقل کی جبلتوں کے باب میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور ان جبلتوں کو بطور اصول مسئلہ موضوعہ تسلیم کر لینے میں کسی قسم کا تعارض نہیں کیا گیا۔ مگر میں فصل آئندہ میں ثابت کروں گا کہ ان کے تسلیم کر لینے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے کیونکہ جملہ کردار جو ان میں مانی ہوئی جبلتوں سے منسوب ہے اسی توجیہ دوسرے طور سے ہو سکتی ہے۔

روفیسر جیمز ایک جبلت ہماہمی یا رقابت کی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس تسلیم کرنے کی معقولیت میں مجھ کو کلام ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کردار اس جبلت سے منسوب کیا جاتا ہے اسی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ تنازع اور خود نمائی یا خود سری سے اُسکی پیدائش تصور کی جائے۔ میرے خیال میں ایسے جبلت کی موجودگی کا عالم حیوانات غیر انسان میں تنہا کرنا دشوار ہوگا۔ مگر بعد کے باب میں انسانی جبلت تقابل (ہماہمی) کے خاص مقام اور مبدئ کے بارے میں ایک اشارہ کیا جائیگا۔

باب چہارم

بعض عام یا غیر نوعی پیشہ اشیاء رُجَّان

اس باب میں ہم ذہن انسانی کے بعض بیدار اشیاء رُجَّان پر غور کریں گے جنکی معاشرت میں نرمی اہمیت ہے وہ بعض اوقات جبلتوں کے انواع سے منسوب سمجھے جاتے ہیں لیکن بہتر تقسیم یہ ہے کہ انکو جبلی رُجَّانات سے علیحدہ رکھیں۔ کیونکہ ہم نے دیکھا کہ کوئی جبلت خواہ کبسا ہی عظیم نفیر ذہن کی تکمیل سے باعتبار اس کے شرائط تحریر یا ان افعال کے ہوا جنہیں اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے لیکن بہر طور وہ اپنے اصلی اور مستقل مرکز پر (معجز) کو مانتی رکھتی ہے یہ لب یا مرکز ہی حصہ بیدار اشیاء رُجَّان کا ہے جسی طرح باب ایک الفعالی (اشوقی) حالت کو یا نوعی صفت کے جذبہ کو متعین کرنی ہے اور اس انحصار کا رُجَّان کسی خاص مفقود کی جانب ہوتا ہے۔ اور جن رُجَّانات پر اس باب میں غور کیا جا رہا ہے وہ کوئی نوعی خصوصیت نہیں رکھتے بلکہ انکی اہمیت عمومی اور اس کے پہلو متغیر ہوتے ہیں۔ مثلاً غور کرو قلب کے رُجَّان پر۔ اس کے کام کرنے کے طریقے جنہیں اس رُجَّان کا ظہور ہوتا ہے اور وہ موضوعی (ذہنی) افعال جو اس کو لازم ہے انہیں ایسے ہی اختلافات ہوتے ہیں جنہے وہ اشیاء یا افعال مختلف میں جنکی تقلید یا نقل آسانی جاسکتی ہے۔

ہمدردی یا جذبات کی بہرہ اندہ غریب

تین جہلی حلیتیں (یہ لفظ ان کے لئے بہت مناسب ہے) اشارہ تقلید اور

۱۔ فلسفہ کی اصطلاح میں موضوع ذہن کے لئے اور موضوع خارج کے لئے مستقل ہے۔ موضوعی اور معروضی

کے مقام پر قدیم اصطلاح رمی اور حاجی ہے ۱۲م

بہر روی - یہ تینوں باعتبار اپنے اثرات کے فزینی ارتباط رکھتے ہیں کیونکہ ہر صورت میں وہ طریق عمل جن میں ان خصلتوں کا ظہور ہوتا ہے کم سے کم دو مختلف و متضاد کائنات شامل ہے جن میں سے ایک موثر اور دوسرا متاثر ہوتا ہے اور ہر صورت میں نتیجہ عمل یہ ہے کہ موثر اور متاثر کے فعل اور ذہنی حالت میں کسی درجہ تک مشابہت ہو۔ انسانوں اور دوسرے جانوروں کی جملہ معاشرتی زندگی میں تین صورتیں ذہنی تعامل کی ہیں جنکی اہمیت اساسی ہے۔ ذہنی تعامل کے یہ طریقے ارتسام اور قبولیت ارتسام کے خصوصاً ذہنی طریق عمل کی شعوری حیثیت کو شامل ہو سکتے ہیں یا انکی انفعالی (اشوقی) یا طلبی حیثیت کو۔ پہلی صورت میں جب کوئی احضار تصور یا یقین مونہ کا براہ مستقیم متاثر میں ویسے ہی احضار یا تصور یا یقین کو پیدا کرتا ہے اسکو اشارہ کہتے ہیں جبکہ ایک سنوئی یا جذبی تحریک موثر میں ویسی ہی شوقی یا جذبی تحریک متاثر میں پیدا کرے یہ طریق عمل بہر روی کا ہے یا بہر دوا ترغیب جدید یا حسیت کی ہے جبکہ نہایت نمایاں نتیجہ تعامل کا یہ ہو کہ متاثر سے مونہ کے حکایت بدنی کا سدھ رہو تو اسکو ہم محاکات (تقلید) کہتے ہیں۔

ایچ ہارڈی اور یروفیسہ بالڈون نے تقلید کو سب سے اہم معاشرتی طریق عمل سمجھا کر کیا ہے اور بالڈون مثیل اور معانیہ مصنفوں کے اسکو جبلت (تقلید محاکات) سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن تقلید ہی فعل پر کامل غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ انکی متین مختلف ہیں اور مختلف انسان ذہنی کے طریق عمل سے اسکا صدور ہوتا ہے اور کوئی انہیں سے کسی خاص جبلت تقلید سے منسوب ہونے کے قابل نہیں ہے اکثر ان میں سے بہر روی سے اور دوسرے اشارہ سے صادر ہوتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ اولاً بہر روی اور اشارہ پر غور کریں اور جب اونکی تعریف کا حقدہ کر لیں تو پھر فعل تقلید ہی کے اقسام پر نظر ڈالیں۔

بہر روی بعض مصنفوں نے یہ سمجھ کر کیا ہے کہ بہر روی ایک خاص جبلت سے

منسوب ہے۔ بلکہ روایتیں جو مواد مذکور عام کے استعمال سے ورنہ کو کہا، دیکھیں
 کہ "ہمدی ایک جذبہ ہے۔ لیکن وہ احوال ماننے کے باب میں قائم نہیں گئے ہیں وہ
 ہم کو ان میں سے کسی ایک رائے کو بھی قبول کرنے کے مانع ہیں لفظ ہمدی معاصر
 عام میں اس معنی کے لئے مستعمل ہے کہ اس شخص پر عنایت کی نظر ہو جس سے ہم ہمدی
 لئے ہیں۔ لیکن ایسی ہمدی صرف ایک مخصوص اور پیچیدہ اور لپیٹا، صورت
 ہمدی کے خلاف ہے اگر لفظوں کا عام اور صحیح مفہوم لیا جائے تو ہمدی اور
 ابتداء صورت ہمدی کی ٹھیک ٹھاک وہ ہے جو احوال کے معنی سے ہمدی
 یعنی کسی کے ساتھ دکھ اٹھانا کسی جس یا جذبہ کا اس حالت میں اور اسی سے
 محسوس ہونا جبکہ ہم دیکھتے ہوں کہ دوسرے اشخاص یا اشخاص سے۔ لیکن اس
 بابت کا ظہور پورا ہے۔

ہمدی اور غیب جذبہ کی بنیاد سادہ اور غیبی ادارے سے اکثر ملتا جلتا
 مانا، وہ سے جو ایک کلمہ باغول میں رہتے ہیں نمایاں ہوتی ہے۔ اور اس کا
 سمجھنا اسان ہے کہ ہمدی ان کو (توانا للقاء) یعنی دوستی میں لے کر رہتی
 ہے۔ اب سب سے واضح اور عام مثال وہ ہے کہ اسلام اور اسلام سے اٹھنا اور
 پھر رہنے لسی گلاباغول میں۔ اکثر اجتماعی حیوانات سب سے طلب کرتے ہیں نوک
 فہم کا شور کرنے میں جو گویا ان کے خوف کی فریاد ہے۔ سب یہ فریاد کوئی ایک
 اس کے ساتھیوں سے بلند کرتا ہے تو ساتھیوں میں ہمدی کے استعمال اور اس کے
 پونی ہے جہاں تک بہ آواز نہ بھی ہے پورا کلمہ باغول باجھٹ سب اب جو
 شخص واحد کی طرح اڑ جاتے ہیں۔ با ایک کر وہ اجتماعی نظر رکھتا ہے اور
 کئے بھیرے کسی شکار کا سراغ پاتے ہیں یا دیکھ لیتے ہیں اور اس کا تقاضا

۱۔ کتاب مذکور باب دوم صفحہ ۸۱

۲۔ اس جہت کو ہمدی اس کے احوال علم نفس میں (صاف صاف مانا کہ ہے۔ اور
 ہمدی میں لے اسکی معرفت حاصل کی ہے لیکن ہم ملاحظہ کریں کہ میں اس کے ہمدی میں
 اور حلقہ سمجھ کر دیا۔

کرتے ہیں اسوقت میں ایک خاص آواز سے بھونکتے ہیں جس سے اُس کے ساتھیوں میں بھی ایسی ہی جبلت کا ظہور ہوتا ہے تعاقب کرنے لگتے ہیں اور اسی طرح شور کرتے ہوئے پہلے کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ یاد رکھتے ہیں کہ غارتے یا رائے میں فوراً وہ سب کے سب جو آواز سنتے ہیں یا دکھائی دیتے ہیں بچھ جانے ہیں اور اُن سے تمام علامات غنیمت کے نمایاں ہوتے ہیں۔ یا ایک جانور گر و دیں کسی غیر مانوس سپر کو دیکھ کے ٹھٹھا جاتا ہے اور تعجب سے اُس کی چیز کو دیکھتا ہے فوراً اُس کے ساتھی بھی اگرچہ وہ چیز اُن کو نہ دکھائی دے استفسار ہی علامت کا اظہار کرتے ہیں اور اُس چیز کی آزمائش کے لئے سب کے سب اٹھتا ہو جاتے ہیں۔ ان جملہ سورتوں میں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک جانور کی کردار سے جملہ اسی جبلت کو متحرک ہوتی ہو فوراً اُس کے ساتھیوں میں بھی ویسے ہی کردار کے لئے براہیجھی ہوتی ہے۔ جب وہ آثار اُس تحریک کے اپنے ساتھی میں دیکھ لیتے ہیں۔ ہم کو یہ مشغلہ اس میں ناک کرنے کی گنجائش نہیں کہ ہر ایسی صورت میں جب کردار کے ساتھ مخصوص بندہ اور اس کے افشا کا حس موجود نہیں ہوتا۔

اس خام قسم کی ہمدردی ایک ایسا بوند ہے جو حیوانی معاشرت کو جوڑے ہوئے ہے جس سے جملہ ارکان رفاقت میں ایک نظم و ترتیب ہے اور باوصف عقل نہونے کے بھی اُن کو کچھ ابتدائی فائدے معاشرتی حیات کے حاصل ہو جاتے ہیں۔

یہ کس طرح ہوتا ہے کہ جبلی کردار سے ایک جانور کے وہی ہی کردار کی تحریک اُس کے ساتھی میں ہوتی ہے؟ اس سوال کا کوئی قابل اطمینان جواب اب تک سمجھو نہیں ہو اے۔ اگرچہ اس قسم کے کردار کا بیان اور اسے سمجھنا اکثر بوجھی ہے۔ چند ہی سال پیش تک صرف یہ جواب کہانی سمجھا جاتا تھا کہ جبلت کے باعث سے ایسا ہوتا ہے۔ لیکن آج اس جواب سے ہماری دشمنی یہ مشغلہ ممکن ہے۔ میرے نزدیک واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم تسلیم کر لیں کہ اجتماعی جانوروں میں ہر خاص جبلت کے لئے ایک اور کی اندر کوئی راستہ

(بامدخلی حصہ بطور ایک طرف) کے ہے جس میں صلاحیت قبول اور تصرف کی ہے کہ اسی نوع کے دوسرے جانوروں کے حسی ارتکانات پر جو اسی جبلت کے نلوں سے ہوتے ہیں تاثیر کرتے۔ یعنی مثلاً خوف کی جبلت ماہر اور ان کے ایک مخصوص اور ان کی اندرونی راستہ رکھتی ہے اور اسکے طرف میں دوسرے جانوروں کی فزاد سے تخیل ہوتی ہے۔ جنگجوئی کی جبلت ایک اور ان کی طرف کھتی ہے جس میں دوسرے جانوروں کے حصہ سے جھگڑانے کے باعث سے تحریک ہوتی ہے۔

انسانی ہمدردی کی جڑیں بھی اسی لئے نشاۃ حلی میلانات کی خصوصیتوں میں ہیں جسکے مفادات عقلی جانب میں ہیں بچپن میں ہمدردی کا جذبہ تقہ بابا بالکلیہ ہی ہی ماہی شتم ہائے۔ اور تمام عمر ہم میں سے اکثر ملا واسطہ دوسرے نئی نوع کے حسی اظہار اس کا جواب دیتے رہتے ہیں۔ ہمدردی کی ترغیب جذبہ اور جس کی بچوں میں مشاہدہ کرنا چاہئے اسی عمر میں حکم وہ جذب جس کے اظہار ہا منہ و مہم نہیں سمجھ سکتے جو حوالی عمل کے انتقال کا باعث ہو۔ شاید وہ اظہار جس کا جواب وہ سب سے پہلے دیتے ہیں وہ دوسرے بچوں کے رونے کی آواز سے۔ مختوڑ ہی ہی دیر لے بعد مسدائے لگتے ہیں جو کہ اظہار مسرت کا ہے اور ان کا مسرانا ہوا اللہ ۰۰ ہمدردوں کے مسرانے کا باعث ہوتا ہے۔ ان سب کے بعد انفرادی حالت (تغیب) اور حسب ان مضمین غضب (ممد) کی اطلاع وہی راہ مستقیم اب اپنے سے دوسرے کو ہوتی ہے۔ ہمدردی مشہور ہے کہ فوراً اب سے دوسرے میں منقذی ہوتی ہے عم بھر بھی ہوتا ہے اور یہ اگرچہ حقیقت عقلی اظہار ہیں لیکن اس سے ایاب عمد و مشال ہمدردی کی ترغیب کی ملتی ہے کہ انفعالی (نوقی) حالت ہے۔ یہ فوری اور ملازم امت حوالی حالت دوسروں کے جذبی اظہار سے بچپن کی بڑی دلفریبوں سے ہے۔ وحشی اسل لے بچوں میں خصوصیت کے ساتھ اسکا عمدہ اظہار ہوتا ہے (محمود ما شاید حسی نسل میں) اسی کے وجہ سے ان میں محیب دکنسی ہوتی ہے۔

مانع انسان اس ہمدردانہ حوالی مل میں مختلف درجے رکھتے ہیں لیکن

شاؤنادر ہی ایسا ہوگا کہ یہ حالت بالکل ہی مفقود ہو بشارت بشرے کو دیکھ کے ہم کو فرحت ہوتی ہے۔ افسردہ یا تجھے ہوئے تیوروں سے اگر کوئی مجھ سے خوشحال ہو تو اس پر بھی افسردگی چھا جاتی ہے۔ جب ہم دوسروں کے درد آمیز جذبہ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو ہمدردی کے درد کا حس ہوتا ہے۔ جب ہم کسی بول زدہ کو دیکھتے ہیں یا اونکا خوف سے چیننا سنتے ہیں تو ہم کو بھی خوف کا حس ہوتا ہے اگرچہ اُن کے خوف کا باعث معلوم نہ ہو یا ہم پر اس خوف کا اثر نہ ہو۔ غصہ سے غصہ آتا ہے۔ استفساری نظر سے کسی راگیر کا کسی شے کو دیکھنا ہم میں سبھی یہ حالت پیدا کر دیتا ہے نازک جذبہ (شفقت) کا اظہار۔ ہم سب پر تاثیر کرتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں (آدمی کا دل ہے یخ نہیں ہے) ایک نرم و نازک رگ (رشتہ) ہمارے دلوں میں ہے۔ المختصر ابتدائی عظیم

۱۔ ایک مشہور فارسی شعر میں اس مضمون کو خوب میاں کھا ہے۔
 در مہل خود راہ مدہ میجو سے را
 افسردہ دل افسردہ کند اسخمے را
 ۲۔ سعدی نے اس مضمون کو خوب ادا کیا ہے فرماتے ہیں۔
 جی آدم اعصابے یک دیگر اند
 کہ در آفرینش یک جوہر اند
 جو عضوے بدر آورد رورگار
 و اگر عضو ہار منساہت قرار

کیا اجماعاً مسلمہ ہے جس طرح ایک انسان کا بدن ایک نظام آلی ہے اور اس میں ایسا علول ہے کہ جب اس نظام کا کوئی حصہ متاثر ہوتا ہے تو کل نظام میں بھی کھیل خالی ہے اس طرح اجتماع انسانی بھی گویا ایک نظام آلی ہے جس کے اعضاء افراد انسان ہیں جب ایک فرد کو ان میں سے کوئی الم پہنچتا ہے کل اعضاء افراد متاثر ہوتے ہیں خوفزید ہوں اونکو رباؤہ اور بعد کو کم ٹھیک بڑا کی قتل ہے غور کرو ۱۲م
 ۳۔ ان سطروں کے لکھنے کے تصور می دیر کے بعد میں نے ایک بچہ کو گمہ دم لانا صیری رات تھی

جذبے جو خاص جسمانی اظہارات رکھتے ہیں جنہیں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے اسے اسے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں قابلیت برائے حرکت کی ہے فوری ہر ذرات جو اس کی حیثیت سے ۔ پس اگر وہ رات جو یہاں اختیار کی گئی ہے صحیح ہو تو ہم کو منتظر رہنے سے متعلقوں کے یہ کہنا چاہئے کہ ہر ذری کی موجب الیہ جبلت ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ہر ذری کی بنیاد ہر پہلی میلان کے انفعالی طرف کی مخصوص صلاحیت پر ہے ۔ ایسی جہت جو ہر جبلت کو متحرک موجدانے کے قابل کر دیتی ہے اس حالت میں جبکہ دوسرے سمجھوں میں اسی جبلت کی تحریک کے جسمانی اظہارات کا اور ایک ہوا ہو ۔

گہرے صفحات میں کہیں بیان کیا گیا ہے کہ اس ابتداء الی ہر ذری کے مفہم میں اعلیٰ درجہ کی غائی صفات داخل نہیں ہیں ۔ اسے استخاص ہیں جس میں ہر ذری دو چیزوں کے ساتھ استدار اس جس کے بہت اعلیٰ درجہ کی ہوئی ہے ۔ کسو یہ دو ایک ہر ذری کے تحت تکلیف ورج اور جوشی ۔ کچھ کے راحت ملن ۔ لوک بہت ہی جو غم میں ہیں اور جو تکلیف دیکھتے ہیں اس کے دفع کرنے کی یا خوشی کو بڑھانے کی ۔ لی کو مس سہی نہیں کرتے ۔ اگرچہ اس رخ و خوشی کا برنوائن میں بھی مودہ ہے ۔ انکی ہر ذریہ صحت انانوہیت زوہ لوگوں کے ساتھ میل جول سے باز رکھتی ہے وہ اسی کہ اس میں دیکھتے ہیں مصمت کا مابا ہر ذریہ اسے منتظر نہ دیکھتے ہیں وہ ہمیشہ خوش ماس بے رواد استخاص سے

بقیہ حاسہ صفحہ گذشتہ ۔ وہ کھڑی کے ابہر کھرا ہوا ۔ اس تمام سلی جلی جس کی حرکت سے آئیں جو مدعا حاسہ اور ہر ذریہ کے بعد رہے لوگ ہوں ۔ سلی کی حرکت سے جلی دیش ہوئی لیکن پہلی کی حرکت سے سلی ہم کے جسے لگی چچ کے سستے ہی ملو کو (سکتہ لی ایک کسر) کھم کے لئے جو کا جس ہوا جو اس کے لاک تھا کہ اگر میں جسم کی مام یہی سے ڈرانا ہوا ہوا ہوا ۔ راجح میں تھا ہوا ہوا ۔ اگرچہ سے جھکو کچھ بھی اصطلاح میں ہوا ۔ یہ سا کہ وہ امر کوئی نامت کرتا ہے ۔ اول ہر ذری سے ترعبہ ہر ذری دوسرے کے اظہار جذبہ سے بطور جلی ر عمل کے ۔ تا نیا حصہ صیب لمد آواروں کی جو کے حرکت کی جنت سے ۔ جس جسی محرک ہونے کے اعداد سے سلی کی حرکت ہے ۔ یہ یاد تہہ سستی یہ صحت اگرچہ کے سکس ہی امر سستی میں جو ک کی رائجگی کا نامت ہوا ۔ ہر ذری

صحبت رکھتے ہیں۔ بلکہ اگر اس قسم کی صحبت میں افراد ہو تو وہ مخالف اعلیٰ درجہ کے کروار کے ہوتی ہے ایسی کروار جو درد کے دفع کرنے یا راحت کے بڑھانے کا اہتمام رکھتی ہے کیونکہ مصیبت زدہ کے اظہار درد سے دیکھنے والے کو ایسا دگھو کہ وہ مدد دینے کے قابل نہ رہے مثلاً کسی شخص پر کوئی سخت ماسخہ گزرے یا عمل جراحی ہوتا ہو تو اکثر عورتیں سبب درد و ہمدردی کے بیکار محض ہو جاتی ہیں۔

ذکر اور تذکر

ذکر (انشار) بہ لفظ محاورہ عام سے لیکے علم نفس کی اصطلاح بنائی گئی ہے۔ لیکن علمائے نفسیات میں سبھی یہ لفظ دو معنوں میں مستعمل ہے ایک پشت پہلے یہ اس معنی میں بولی جاتی تھی جس کو محاورہ عام میں کہتے ہیں "بات سے بات نکلتی ہے" (ایک بات سے دوسری بات یاد آتی ہے) لیکن لفظ صحاکات سے یہ مقصد پورا نہ ہو جاتا ہے۔ اور حجام اس طرف بڑھتا جاتا ہے کہ لفظ 'ذکر' کو صرف ٹھیک اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں اور اسی معنی سے یہ لفظ اس صفحات میں استعمال کیا گیا ہے۔ علمائے نفسیات نے صرف زمانہ حال میں اہمیت اور وقعت ذکر اور تذکر کی معاشرتی زندگی میں معلوم کر لی ہے۔ انکی توجہ کروم پر غور کرنے کے لیے آثار (ہینا میٹر م) نو میت (جلید مدت تک تنازع جاری رہا اور اسکی تفحیک ہوتی رہی) اصلی ظہور ایک خاص غیر طبعی ذہنی حالت کے ہیں اور یہ کہ خاص آثار اس نوعی حالت کے یہ ہیں کہ معمول سے جوابات کہی جاتی ہے اسکو وہ یقین کر کے قبول کر لیتا ہے۔ اس خاص حالت کو ذکر (خطور) کہتے تھے اور عمل اطلاع دی کا درمیان عامل اور معمول کے جس سے معمول عامل کی بات کو قبول کر لیتا ہے تذکر (اخطار) کہا جاتا ہے۔ ایک زمانہ تک اس طرف میلان رہا کہ اخطار ضرور ہو ایک

یہ اکثر سفر ارحی حالت میں دیکھا جاتا ہے۔ یہاں اس صحیح اگر ایسے سچ کوئے کہتے دیکھ کے اپنی طبیعت پر فائز نہیں رکھ سکتی اور ٹل جاتی ہے ۱۲ م

مے خطور دل میں کسی بات کا پڑنا اخطار دل میں کسی بات کا ڈالنا ہمارے پاس عارضہ نفس ان

غیر طبعی حالت ہے اور خطور علم نفسیات کے عجائب سے ہے۔ لیکن بہت ہی جلد یہ دیکھا گیا کہ خطور کے بہت سے درجے ہیں ایک خفیف درجہ ہے تو طبعی طور سے تعلیم یافتہ بالغ انسان میں پایا گیا ہے اس غیر ہی درجہ تک جس کسی معمول پرکھنا نوعی حالت طاری کی گئی۔ اور یہ کہ خطور ایک طریق عمل ہے جو ہمیشہ ہم میں قائم رہا کرتا ہے اور علوم معاشرت کے سمجھنے کے لئے اس کی تحقیق بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

مشکل ہے کہ خطور کی کوئی جامع و مانع تعریف کر سکے جس میں حاملہ اختلافات داخل ہو سکیں اور اطلاع ہی کے اور طریقوں سے اس کو تمیز کر سکیں کوئی خطہ طور حد فاصل سمجھا ہوا نہیں ہے کیونکہ اکثر طریقوں میں جسے یقین پیدا ہوا ہے کم و بیش قومی عنصر خطور کا ہے جو منطقی اعمال کے مادہ نریک ہوئے کام کرنا ہے۔ تعریف مندرجہ ذیل میرے نزدیک جملہ اختلافات پر حاوی ہے۔

احطار ایک طریقہ اطلاع ہی کا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جساو اطلاع و بجائی ہے وہ بغیر کافی وجہ منطقی کے جس بات کی اطلاع دی گئی ہے اسکو مان لیتا ہے۔ کسی موضوع کے خطور کا پیمانہ وہ آمادگی ہے جس سے کوئی شخص جساو اطلاع و بجائی وہ سرے کی باتوں کو مان لے۔ نے نیک و ذقیہ کی اطلاع و بجائی ہے نہ نہیں ہے نہ منطقی صورت میں ہونے پر حرکات بدنی سے ماحرف ماوندہ سے بھی مفہوم سمجھ لیا جاتا ہے خطوریت کسی موضوع کی سب وقتوں میں یکساں نہیں ہوتی۔ اس میں نہ صرف مضمون اور اس مبدیہ کے موافق جہاں سے تفسیر پیدا ہوا ہے اختلافات پیدا ہوتے ہیں بلکہ معمول کی دماغی حالت ساعت بساعت اس اختلاف کی باعث ہوتی ہے۔ سب سے کم درجہ خطور کا یہ کہ کوئی شخص بالکل میدان ہوا یا براؤذیرہ منظم معلومات کا رکھتا ہو جسکو وہ عادتاً حاملہ بیانات اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ معانی کے لئے موجود ہیں خطور خطوریت احطار اور احطاریت درجہ اطلاع و کراؤتہ کر ہے جو کلام کی صورت میں ہے ذکر و تدکر خطور و احطار حسب موقع استعمال کئے جائیں یہاں اثر کے نکاؤ سے خطور و احطار مناسب ہے اور نسیات حاصر میں ذکر و تدکر ۱۲ م

کئے جائیں ان کی تنقید میں استعمال کر سکتا ہے۔ بڑھے ہوئے درجے خطوط کے چارٹم کے شرائط پر موقوف ہیں (۱) غیر طبعی حالات و ماغ کی جنہیں سے اضافی عدم اتھال لازم جو کہ ہیشہ یا میناس میں طبعی طور سے سونے اور سنکھن وغیرہ سے عارض ہوا ہے بہت اہم ہے (۲) کمی علم یا کمی یقین کی اس مضمون سے جسے بارے میں اطلاع دی گئی ہے اور معلومات میں انظم کی کمی سے (۳) ارتسامی خصوصیت اس سبب کی جس سے وہ تنقید ماخوذ ہے جسکی اطلاع دی گئی ہے (۴) معمول کی سیرت کی تصدیق اور اسکا پیدائشی مزاج (میلان)۔

ان میں سے پہلے کی طرف ہماری توجہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معاشرت میں کچھ ایسی شرکت اوشکی نہیں ہے۔ باقی تین شرطوں کا عمل ایک مثال سے خوب سمجھ میں آئے گا۔ فرض کرو جسکا علمی مبلغ علم بہت وسیع ہے اس کے سامنے یہ مسئلہ آتا کہ مردے ایک دن اپنی قبر پر سے اٹھیں گے اور ایک جدید زندگی کا دور ہو گا۔ وہ اسکو تسلیم نہیں کرنا کیونکہ اس کو معلوم ہے کہ جب مردہ اجساد قبر میں دفن کئے جاتے ہیں تو بہت جلد انکی ترکیب میں فساد واقع ہونے لگتا ہے اور بہت جلد اس فساد کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اور اس سبب سے کہ اگر وہ اس قضیہ کو مان لے تو اسکا مضبوط مستحکم نظام علمی طبعی افعال کا اکل باش یا بش ہو جائے گا۔ لیکن بچے اور وحشی جو کہ کوئی تنقیدی علمی نظام طبعی افعال کا نہیں رکھتے لہذا اسکو فوراً مان لینے۔ ایسے اشخاص اپنی ابتداء فی سرایع الاعتقاد ہی سے ایسے مبالغہ آمیزہر قضیہ کو تسلیم کر لیں گے۔ لیکن نقد اکثر مہذب بالغ انسانوں کا ایسے قضیہ کو مان لینا یا رد کر دینا تیسری یا چوتھی شرط پر موقوف ہے جسکا ذکر اوپر ہوا ہے۔ سچ اور وحشی بھی ممکن ہے کہ ایسے قضیہ کو

اس کا علمی نظام مانع عالم جلتا ہے کہ اس ارتداد کا اسنا تھا اول مرتبہ سے باش ہو جاتا ہے ایسے احاد مردہ کو وہی زندہ بھی کر سکتا ہے جسے پہلے اوکو ماما بھا کو کہ اس حالت میں تو مادہ موجود ہے اور پہلی صورت میں کوئی سنسنے موجود بھی اسی قدرت نے مادہ اور عظام کو مہیا کیا اور اس مرتبہ اسکا مصلحت گواہی دینی ہے کہ مبالغہ ذی جبر نہایت سے صحت کما اسی قدرت کے آگے اجساد مردہ کے مسروق امور اوکو مہیا کر کے پھر زندہ کر دینا کوئی اشکال نہیں ہے ۱۲

تخفہ کے ساتھ۔ وکرو دے اگر اوسکے ساتھیوں سے کوئی اُسکو بیان کرے لیکن جب کوئی مہترم اور مسلم استاد جسکو کسی رشتہ سے فہم کلمہ کی اجازت اور حکومت مانبد ہو ایسا افسانہ بیحدی کے ساتھ بیان کرے۔ نہ صرف بچے اور خوشی بلکہ مہذب اور تعلیم یافتہ بالغ اشخاص بھی باوصف مخالفت دوسرے مقام اور علم کے جوان کو بدانت خود حاصل ہے تبلیغ کر لیں کے خواہ ظاہر انہی کا مہمانی لے لئے اس شرط پر موقوف رہے اوسکو اخطار اخذ فرمائی گئے ہیں۔

لیکن نام اشخاص جو مساوی علم اور مذہب رکھنے میں اختتامی اخطار کے قبول کرے میں کسان نہیں ہیں۔ اس مقام پر جو محتاط عامل ایسے بہت اور پیدا ہوتی میلان کام کرتا ہے۔ اس سے پہلے مال لے کر اب سے سب سے اہم نہ تاحس سے شخصی طور پر کاغذین ہوتا ہے بظاہر نہایت فحش و جلیتوں کی بات چٹکا مہمان دوسرے اب میں ہو چکا ہے اور دولت خود مختاری اور۔

جلیت اطاعت کے امور سے موسوم ہیں۔ دانی میل ہمارے ساتھیوں سے کسی ایک کے ساتھ ال دونوں جلیتوں سے کسی ایک کو یاد دلوں کو کام کرنے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ جب ایسے اشخاص موجود ہوں جبکہ ہم اپنے سے کمتر سمجھنے میں فہم دوسرا بھی کو اختیار نہ کرتا ہے ایسے لوگوں کے لئے ہم بہت ہی کم مال کل قابل اخطار نہیں ہیں لیکن ایسے لوگوں کی موجودگی میں جو ہم پر وقت مار مڑتی کسی قسم کی رکھتے ہیں کہ وہ برتری محض ڈبل ڈبل یا جسمانی قوت کے اعتبار سے انہی معاشرت میں ان کا مابہ بلند ہو یا عقلی سہرت بلکہ محض کہ حیوت (نیاطی) میں سچی نواطاعت کا اقتضا کام کرتا ہے اور ہمارا انداز ان کے سامنے محض انفعالی (قبول کنندہ) ہوتا ہے۔ جب دونوں اقتضا وقت و احد میں معاشرے میں تو ایک تکلیف دہ کش کش دونوں میں ہوتی ہے اور ہم تو ایک ہر ایک جذبی اضطرار برداشت کرنا ہوتا ہے جو (افعال) حجاب کی حیثیت سے معروف ہے۔ جس حد تک اطاعت کے اقتضا کا

ہے ایسے ہم ان کا کوئی اثر نہیں ہوا۔

۱۳۶ دیکھو صفحہ ۱۳۶ افعال کے بیان میں۔

غلبہ ہوتا ہے تو ہم مظلور یا قابلِ حظور اُن لوگوں سے جنگی موجودگی سے اسکو ابھار
ہوا ہے۔ وہ لوگ جنہیں اطاعت کی جہالت سے تفریق ہوتی ہے (اگر جملہ امور مساوی ہو)
ان پر نشان و شوکت کے حظور کا بہت اثر پڑتا ہے۔ بخلاف ان کے وہ لوگ
جن میں اطاعت کا مادہ ضعیف ہو اور اسکی مقابل خود مختاری کی جہالت قوی ہو
اُن پر نشان و شوکت کے حظور کا کم اثر پڑتا ہے (یعنی مرعوب نہیں ہوتے)
اُن کو اپنی قوت پر اعتماد ہے وہ خود اپنے کو تیر بہدف (کافی) سمجھتے ہیں۔
جب معاشرت کے میل جول سے سیرت کی ساخت ہوتی ہے تو اسی اثنا میں
وہ اقتضائات جو بچپن میں پیدا ہوتے ہیں اگر انہیں افرام تفریق ہو تو کسی جانب
اوکی دستی ہو جاتی ہے یا تو انکی اصلاح ہو جائے یا مکافات۔ جو شخص سیداشی
طاعت گزار ہو وہ اپنی ذات پر اعتماد کرنے کی قوت اکتساب کر لیتا ہے جس کے
مزاح میں میدانیشی خود سری ہو اگر وہ کو دن نہیں ہے تو اسکو اپنی کمزوری معلوم ہوتی
ہے اور جس حد تک یہ مکافات ہوتی ہے تو احترامی مظلوریت کم و بیش ہو جاتی
ہے۔

بچوں کا قابلِ اخطار ہونا ناگزیر ہے۔ اولاً تو انکو علم نہیں ہے اور اگر
کسی قدر معلومات ہو سکی تو ادھیں نظم و ترتیب نہیں ہے تا نیا جملہ کا بڑا ہونا قوت
اوکلر اور شہرت میں بڑھا ہوا ہونا بزرگوں کا اقتضاء طاعت کو انحصار دیتا ہے اور
مظلوریت کے انداز میں آ پڑتے ہیں۔ اور بہت کچھ اسی مظلوریت کی بدولت
وہ جلد جلد علم و یقین اور خصوصاً وہ عقائد اپنے ماحول کے جذب کر لیتے ہیں
بلکہ اکثر بالغ و عاقل بھی جنہیں مظلوریت باقی رہتی ہے۔ خصوصاً جب جم غفیر
کی جانب سے اخطار ہو یا ایسا قضیہ جسکو وہ سمجھتے ہوں حیر تمام معاشرتی
اجتماع کا وزن ہے یا جو قدیم روایت کے طور پر ہے۔ حظور کی معاشرتی بہت
پر ہم آئندہ کسی باب میں غور کریں گے۔

(۲) قابلِ حظور سے ان لوگوں سے حکوم و تریاں لیتے ہیں ہم منا تر ہو جائے ہیں اسکی ایک صورت ہم غور
ہے جبکہ بڑے لوگوں کا ہم پر چھا جاتا ہے۔

یہ محض بحث ایک ضمنی مفہوم کے انکار پر ختم کیا جاسکتی ہے جو افراط و تفریط کے بعض مصنفوں نے قرار دی ہے۔ وہ کہتے ہیں تصورات خطوری اور تصورات کا احتیاط ذہن میں۔ انکا مفہوم ضمنی یہ ہے کہ ایسے تصورات میں کوئی مخصوص وقت ہے۔ ایسی قوت جو ظاہر مادہ کی قوت معلوم ہوتی ہے مگر وہ اس امر کی توضیح میں کامیاب نہیں ہوئے کہ کس طریق سے یہ تصورات دوسرے تصورات سے فرق رکھتے ہیں۔ قوت تصورات کی جو بذریعہ خطور کے منتقل ہوتی ہے وہ یقین کی قوت کے مادہ کوئی تسن نہیں ہے۔ اور نفس جو منطقی طریقوں سے پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارے حالات اور افعال کا یقین ہوتا ہے بلکہ جو زندگی کے طریقوں پر بھی موثر ہے اس میں اس یقین سے کم قوت نہیں ہے جو خطور سے پیدا ہوتا ہے۔ اصلی فرق یہ ہے کہ خطور کے ذریعہ سے ایسے تضاد یا یقین پیدا ہوتا ہے جو منطقی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتے مگر وہ جو اور انک اور استدلال کی سہادت کے خلاف ہیں۔

حند الفاظ ”مد خطور“ کے باب میں بھی قابل ذکر ہیں اس لفظ کے یہ معنی لئے جاتے ہیں ایک شخص کی تاثیر دوسرے شخص پر جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرا شخص دوسرے عدم موجودہ منطقی وجہ کے اس نتیجہ کے منہ کو قبول کر لیتا ہے جو عامل کا متاثر ہے۔ بہت سے ایسے اشخاص ہیں جن میں ایسے نتیجے کے پیدا ہونے کی بہت صلاحیت ہوتی ہے جب کو تشکیک کیا جائے کہ ان پر کوئی اثر احتیاط کا ڈالا جائے تو اسکا الٹا اثر ہوتا ہے مگر محض معمولی اور اتفاقی گفتگو کے بارے میں بھی انکا یہی حال ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے ”آج کیا اچھا دن ہے“ اس دوسرے شخص نے باوجودیکہ اسھی تک کوئی رائے موسم کی نسبت نہیں قائم کی تھی بلکہ اس طرف اسکو توجہ بھی نہ تھی فوراً جواب دیتا ہے۔ ”مگر میں آپ سے اتفاق نکر دوں گا میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ بالکل ناخوشگوار ہوا ہے“ یا کوئی شخص کہتا ہے میرے نزدیک آپ کو کام سے فرصت لینا چاہیے۔ یہ دوسرا شخص جو پہلے خود ہی اسکا تہیہ کر چکا تھا مگر جواب دیتا ہے ”میں مجھکو فرصت کی ضرورت نہیں ہے“ اور چھٹی کے ساتھ اس رائے پر

قائم ہو جاتا ہے اور کتنا ہی اس سے کہا جائے اس کے خلاف پر آمادہ نہیں ہوتا۔ بعض سچوں میں یہ ضد بہت مضبوطی کے ساتھ ایک مدت تک رہتی ہے اور پھر منظوریت کی حالت میں دیرِ اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اشخاص میں یہ خصلت جم جاتی ہے اور مزمن ہو جاتی ہے۔ انکو اسپر فخر ہوتا ہے کہ ان کی گفتار اور کردار مثل اروپوں کے نہیں ہے جسے کہ طرز لباس اور خورد و نوش میں انکی روش نرالی ہوتی ہے اور وہ جملہ اوضاع زمانہ کے خلاف جاتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ عموماً ایسے لوگ بجائے خود اپنی سیرت کو بہت قوی سمجھتے ہیں اور اپنی اس خصوصیت کو عزتِ بزرگھٹے ہیں ایسی صورتوں میں ممکن ہے کہ انداز کے استقلال کے ذہنی اسباب بہت پیچیدہ ہوں لیکن اپنی سادہ تر صورتوں میں اور غالباً اسکا آغاز جملہ صورتوں میں خود سری کا اقتضا اطاعت کے اقتضا پر حاوی ہو جاتا ہے۔ تو ضدِ منظوریت کے وجوہ کا تحقیق ہوتا ہے سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ شخصی اثر کے نامعقول استعمال سے تنفر کا وجدان دلیں بیٹھ جاتا ہے۔ اس وجدان کا یہ مرض کوئی شخص خاص ہو یا عموماً شخصی اثر ہو۔

نقلیہ

اس لفظ کو ایم ٹارڈی نے اپنے مشہور رسالہ معاشرتی نفعیات میں استعمال کیا تھا۔ تاکہ اس کے مفہوم میں ہمدردی اور اخطار اور وہ طریقے بھی جنکے لئے یہ لفظ عموماً مستعمل ہے داخل ہو جائے۔ اور چونکہ لفظ ”اخطار“ (مصدر) اس طریقے میں صرف عامل کے حصہ کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے اور ہم کو ایک لفظ کی ضرورت تھی جس سے معمول کا حصہ بھی ظاہر ہو سکے لہذا لفظ امحاکات کے معنے کو اس طریق سے دست دینا جائز ہے تاکہ قبولِ خطور کا مفہوم بھی اس میں داخل ہو جائے۔

لیکن محدود معنے سے لفظ تقلید صرف ایک شخص کا دوسرے شخص کے

۱۔ ہماریاں میں دونوں مفہوموں کے لئے لفظ موجود اس محاکاتِ نقلِ آثارِ دوسرے کے حرکاتِ مدنی کا جس میں شعور کا حتماً نقلِ قلیل درکار ہے۔ تقلید میں شعور کا جزوِ اصل ہے۔ مددِ نقل

افعال حرکات مدنی کی محاکات با نقل کرنے کیلئے مستقل ہو سکتا ہے تقلید اور تقلیدیت ان لفظوں کے اس محدود معنی سے ہم ما ایک جبلت سے منسوب کئے جاتے ہیں برو فیہ جمیس لکھتے ہیں "اس قسم کی تقلیدیت (محاکات) میں انسان اور دوسرے اجتماعی حیوانات سب یکساں ہیں اور لفظ جبلت کے کامل معنوں کے لحاظ سے یہ ایک جبلت ہے۔ بالذات تو یہ بھی جملہ تعلیمی جبلت اور اس نے موقوف اتفاق استعمال لئے ہیں۔ لفظ "تقلید" کو اس قدر مختلف طریقوں کے لئے استعمال کیا ہے جس سے مستقل سمجھا جا سکتا ہے کہ اسی مراد یہ ہے کہ سب اس سلسلہ جبلت کے عمل سے متوسل کئے جاتے ہیں۔

وہ وجہ جن سے تقلید کی جبلت سے انکار کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں۔ تقلیدی افعال میں کثرت سے اختلافات ہیں۔ کہہ کہ نہ قسم کے نقل کی تقلید موقوف ہے۔ لہذا تقلیدی حرکات کی ماہیت میں اور بہ ان جی اس اسامی کی ماہیت میں جو ان حرکات کے باعث ہونے میں یا تو ان دیکھتے کے لئے راہنمائی کرنے میں کوئی شخص نہیں ہے۔ اور بہ نقل کی اور جی تمام کی جمعیگی پر یہ باتیں میلان کے موقوف نہیں ہے ایسا کہ سبھی جبلتوں کی صورت میں واضح ہوتا ہے کیونکہ اس قسم میں ابتدا ہی سے نہایت محاکاتی (تقلیدی) حرکات کی ہے۔ زیادہ یہ اہم ہے۔ افعال تقلیدی افعال کی تہ میں ہے کہ کوئی سبب انسانی (توقیفی) الحالت میں نہیں ہے اور کوئی منتہی ک اقتضا ہے جو کسی خاص حالت نے نصرت سے نشئی جاتا ہو بہر حال حلی طرفی عمل کی یہ علامت ہے کہ اس کا امتضا مسلسل نقل کے لئے آتا ہ کرہا ہے۔ اسلئے اسباب

تقلید حاسیہ مضمرہ کہہ۔ محاکات کر سکتا ہے۔ آدمی محاکات اور تقلید دونوں مصاد

ہے ۱۲-۵

۱۔ مول نعیات حد دوم صفحہ ۸۰

۲۔ مثل دیوید ٹیٹل صفحہ ۸۰ دوسرے دینی کس کے طریقے اور طریق شمع سوم صفحہ ۲۰۱

مطہود یو یارک ۱۹۰۷ء

موجود ہیں جنکو ہم سمجھ چکے ہیں۔ مزید برآں جب ہم تقلیدی فعل کے خاص اقسام پر غور کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کی توضیح تقلید کو ایک جدید جہلت تسلیم کرنے کے بغیر ہو سکتی ہے۔ تقلیدی افعال میں کم سے کم تین یا تین یا پانچ مختلف اقسام کا امتیاز اس ذہنی طریق عمل کے موافق جس سے وہ پیدا ہوئے ہیں ہو سکتا ہے۔

۱۔ اظہاری افعال جنکی ہمدردانہ تحریک اس طریق سے ہوتی ہے جسکی بحث ہمدردی کے عنوان میں ہو چکی ہے ایک متم تقلیدی افعال کی ہے مثلاً جب کچھ جسم کا جواب جسم سے دیتا ہے۔ جب وہ کسی اور کچھ کا رونا سنکے روئے لگتا ہے۔ یا جب وہ اور کچھ کو خوف سے جائے پناہ کی تلاش میں دوڑ کے چھپنے دیکھتا ہے تو خود اسطرح دوڑ کے چھپ جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ کچھ اور کچھ کی تقلید کرتا ہے۔ اگر ہمارے ابتدائی ہمدردی کے جوابی افعال کے نتائج درست ہیں تو بظاہر یہ تقلیدی افعال جہلی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر تقلید کی جہلت اسکی وجہ نہیں ہے بلکہ خاص نوعی درستی جہلی میلانات کی اپنے حسی جانب میں اسکی باعث ہے اور یہ جذبات اور حیاسات کی ہمدردانہ رغبت سے دوسرے مرتبہ پر ہیں جو ان سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کے تقلیدی افعال تمام اجتماعی حیوانا سے ظاہر ہوتے ہیں اور صرف یہی ایک قسم ہے اکثر حیوانا سے جسکی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ایک بہت پہلے پر اس کا اظہار انسانی جمعوں سے ہوتا ہے۔ اور اس میں اکثر وہ وحشیانہ زیادتیاں ہو جاتی ہیں انسانی انبوہ جتنے مجرم ہوتے ہیں۔

۲۔ جہلی افعال دوسرے قسم کے سادے خیالی تحریکی افعال ہیں۔ صاف مثالیں ان معمولوں سے ملتی ہیں جو حالت تنوم میں ہوں یا اور ایسے ہی غیر طبیعی حالتوں میں۔ اکثر تنویمی معمول کی وجہ سے عامل کی حرکتوں کیطرت بروز مصروف کرانی جاتی ہے اس صورت میں معمول عامل کے ہر فعل کی نقل کرتا ہے۔ ملاحظہ کی ایک جماعت کو ایک بیماری ہوتی ہے

جسکو "لاماہ" کہتے ہیں جس کی وجہ سے ان سے ویسے ہی افعال سرزد ہوتے ہیں تو تنوعی مہولوں سے سرزد ہوا کرتے ہیں۔ اور ہم سب اگر کسی شخص کے حرکات: اپنی وجہ لوجہ دین تو کم از کم فی الجملہ انسانی طور سے ویسے ہی حرکات کر رہے ہوتے ہیں جن پر ہم نے توجہ دینی ہے۔ مثلاً جب لمیڈ کے کھیل میں کسی مشکل ٹھوکے کو یا جی ہوئی کسی پر نٹ اپنے جسم کو سنبھال کے چلنا ہو یا ناجے والے کی گتوں کو چھوئے دیکھ رہے ہوں۔ ان جملہ حالتوں میں محاذائی حرکات سرزد ہوتی ہیں بظاہر اسکا سبب ہے کہ مری احضار وہ سر سے شخص کی حرکت کا یہ صفا بہت رہتا ہے کہ ہم میں ویسی حرکت کے استعمار کو ابھار دے اور اس سے اسی کے نشانہ حرکات ہمارے جسم سے صادر ہو کر نکلتے۔ استعمار ۱۰ سر سے حرکی استعمارات کی طرح فوراً حرکت میں مہور کر بیٹھی جانے لگتا ہے۔ اکثر محاذائی حرکات بجوان کی امیل سے ہوتی ہیں بعض شخص کی سیکھنے کی سفسفہ توجہ کو کسی غیر معمولی کوشش سے اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ سب سے اُسکے دیکھے ہیں جو ہو جاتا ہے اور اسی حال میں عامل کے حرکات کی محاذات کرنے لگتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیالی حرکی محاذات سے جو آسانی سے ختم ہو جاتا ہے اور یہ سب کے اظہارات کی سیاہی بابت، دراصل ان لوگوں کے سچ و سچ اور انداز آجاتے ہیں جن میں وہ پیرش پیا رہا ہے۔ اس قسم کی محاذات جزا ارادی ہوتی ہے اور وہ ایک قسم سے قسم میں مل جاتی ہے۔ یعنی خدا ارادے اور شعور سے دوسرے کے افعال کی

۱۔ سہ ماہ سن تم کے سوا۔ ۲۔ اح کا۔ ۳۔ کلمہ ڈالے اسی کتاب "اسٹڈیز" وں میو ماٹی" بھوے
۱۔ اے اے۔ ۲۔ کامطالعہ "اور سٹوٹس" ہام نے لایا اسکیچ۔
۳۔ میں جس قسم کی حرکات کو ہم سر سے دیکھ رہے ہوں ویسی ہی حرکات کچھ۔ کچھ ہم سے بھی سرزد ہوتی
۴۔ تھانے مرتبہ کہ اماں سے میرا آپ نے احتیاط سے آکا جاتا ہے۔ گالے کے درمیان

محاکات کرتے ہیں۔
۳۔ کسی شخص یا کسی صنعت کی ہم قدر شناسی کرتے ہیں اور ہم جس شخص کی قدر شناسی کرتے ہیں اس کو اپنے افعال کے لئے ایک نمونہ بنالیتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسموں کے درمیان ایک چوتھی قسم محاکات کی ہے جسکو دونوں سے ربط ہے اور نیچے کے لئے ایک قسم سے دوسرے کی طرف گزرنے کے لئے ایک واسطہ ہو جاتی ہے۔ اس چوتھی صنف کی صورت نقل کرنیوالا مثلاً سچے کسی کام کو دیکھتا ہے اور اسکی توجہ اس پر مرکوز ہو جاتی ہے نہ اس فعل کے حرکات پر بلکہ اُن نتائج پر جو اُن حرکات سے پیدا ہوئے ہیں جب دوبارہ سچے اپنے کو ایسے موقع پر پاتا ہے جو اس شخص کے اسی موقع سے مشابہ ہے جسکو اُس نے دیکھا ہے تو نیچے کا خیال اس کے ذہن میں عود کرتا ہے اور شاید وہی خیال کام کرنے کے لئے راہنما ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک سچے کسی بڑے کو ایک کاغذ کا برزہ آگ پر ڈالتے ہوئے دیکھتا ہے۔ پھر جب کسی موقع پر سچے کے سامنے آگ ہوتی ہے اور کاغذ بھی ہوتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ سچے اس کی نقل کرے نالہ ویسا ہی اثر پیدا ہو۔ اگرچہ سچے کے حرکات کی ترکیب دینی ہی ہو۔ اس قسم کی محاکات شاید اکثر صورتوں میں سادہ خیالی حرکی نقل سمجھا جاسکتا ہے جسکا موجب یہ ہے کہ خیال کار حجام یہ ہے کہ عمل میں اس کا ثبوت ہو لیکن دوسری صورتوں میں ممکن ہے کہ مختلف اقتضا کام کر رہے ہوں تکمیل کے لئے ایک یا سچے قسم کی محاکات کا ذکر کیا جاسکتا ہے یہ محاکا وہ ہے جسکو ہمیت ہی جھوٹے بچے لیا کرتے ہیں ایسی حرکتیں جو کسی حس یا جذبہ کو ہمیں ظاہر کرتیں۔ اسکا ظہور نیچے کے اس سن میں ہوتا ہے جبکہ اسکو نہیں کہہ سکتے کہ سچے حرکات کا مفہوم سمجھتا ہے یا عہد اشغور کے ساتھ محاکات واقع ہوتی ہے۔ چند مثالیں اس قسم کی اکثر قابل و فوق ناظرین نے بیان کی ہیں مثلاً پر تیر نے بیان کیا کہ اونکے لپٹے نے دیکھا دیکھی ہونٹ باہر نکالے جب

جو سچے ہمینے میں تھا۔ ایسی صورتوں کو وہ لوگ جنہوں نے اسکے مشابہ افعال خود نہیں ملاحظہ کئے محض اتفاقی سمجھتے ہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ یہ افعال کسی قسم کی محاکات کے تحت میں آسکیں بہر طور میں نے خود اس قسم کے وقوع کو اپنے دو بچوں میں بغور ملاحظہ کر کے تصدیق کر لی ہے۔ ان میں سے ایک نے اکثر موقعوں پر اپنی زندگی کے جو سچے ہمینے میں زبان باہر نکالنے کی نقل کی کئی بار ایک اور شخص کے چہرے کو بغور دیکھ کے جس نے ایسا کیا تھا۔ کسی خاص حرکت کی سادہ محاکات لی تو فصیح کے لئے ہم کو ایک بیدل اور ایک میلان کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے جس میں یہ خاص حرکی رجحان ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایسی کوئی عمر میں اسکا اکتساب کیا ہو لہذا ہم مجبور ہیں کہ اس کے انتظام کو پیدائشی مان لیں۔ ایسا پیدائشی میلان انتہا سے زیادہ سادی جبلت کا ابتدائی ناقص اثر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہر بچہ ایک معتد بہ تعداد ایسے ناقص ابتدائی موروئی جبلتوں کی رکھتا ہو۔ اور اُن سے نئی حرکات کے اکتساب میں بہت سہولتیں پیدا ہوتی ہیں۔ خصوصاً نطق کے حرکات میں ایندہ ابواب میں ہم اُن طریقوں پر غور کریں جنہیں یہ تین صورتیں ذہنی تغافل کی یعنی ہمدردی اخطار اور محاکات اپنا نہایت اہم کام شخص کو معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھالنے کے لئے کرتے ہیں اور انکا جو اثر اجتماعات پر ہوتا ہے۔

کھیل

ایک اور رجحان جو انسان میں بشریت بہت سے دوسرے جانوروں کے پایا جاتا ہے وہ کھیلنے کا رجحان ہے کھیل کو بھی ایک جبلت سے منسوب کیا ہے لیکن کھیل کی بے شمار فعلیتوں سے کسی کو بھی کسی خاص جبلت سے نسبت نہیں دے سکتے۔ تاہم کھیل کو پیدائشی ذہنی رجحان شمار کر سکتے ہیں جو معاشرت کے لئے بہت مفید ہے۔ بچے آدمی زاد کے اور اکثر حیوانات بلا کسی قسم کی تعلیم یا مثال کے خود بخود کھیلنے لگتے ہیں۔ چند نظریات کھیل کے بارے میں پیش آئے ہیں اور ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے آثار کسی ایک کلیہ کے

ما تحت ہو سکتے ہیں۔ زمانہ متاخر میں سب سے قدیم وہ نظریہ ہے جس کو شلر ساعر نے
 تجویز کیا تھا اور جسکی تکمیل ہر برٹ اسپنسر نے کی۔ اس رائے کے موافق کھیل ہمیشہ
 اعصابی توانائی کی توفیر کا نشان ہے۔ سچہ جگہ والدین غذا پہنچاتے ہیں اسی توانائی
 تلاش غذا میں صرف نہیں ہوتی کہ وہ روزانہ خوراک پیدا کرے لہذا اوسکی توانائی
 بچتی رہتی ہے اور ایک ذخیرہ اس توفیر کا ہو جاتا ہے جس کا بہاؤ کھلے ہوئے اعصابی
 راستوں سے ہوتا ہے اور اس سے بے غرضانہ حرکات کا صدور ہوتا ہے اسی قسم
 کے حرکات جو حقیقی زندگی میں اکثر واقع ہوتی ہیں۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس
 نظریہ میں راستی کا ایک عنصر ہے لیکن واقعات توجیہ کے لئے کافی نہیں ہے حتیٰ کہ
 جانوروں کے بچوں کے سادہ کھیلوں کے لئے بھی۔ یہ کافی طور سے ان صورتوں
 کی توجیہ کے لئے بھی کفایت نہیں کرتے کھیل کی فعلیتیں جن کو وہ اختیار کرتے ہیں
 اس سے بھی کمتر یہ اس واقعہ سے مناسبت رکھتا ہے کہ کم عمر بچے اور جانوروں
 کے بچے بہت کم عمر کے اکثر اس حد تک کھیلتے ہیں جب تک کہ وہ تھک جائیں
 سچائی کا عنصر یہ ہے کہ مخلوق جس کا میلان کھیل کی طرف ایسی حالت میں ہوتا
 ہے جبکہ وہ عمدہ غذا سے مستفید ہوئے آرام نے چلے اس صورت میں اس کے
 پاس توفیر توانائی کی موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہی امر کام کے باب میں بھی درست
 ہے۔

بعض نے لڑکوں کے کھیل پر خاص نظر کر کے اسکو ایک خاص طور کا نظر ثانی
 کرنے کا طریقہ سمجھا ہے۔ اور انہوں نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ بچہ اپنے کھیل
 میں انسانی زندگی کی ترتیب وار ترقی پر مکرر گزر رہا ہے اس سبب سے کہ
 جلی میلانات کی تکمیل اور پختگی کردار کی صورتوں میں ہوتی ہے اور یہ صورتیں
 ان اوقات کی علامتیں منظر ہو سکتی ہیں جن وقتوں میں ترقی کسی درجہ تک
 پہنچی ہے۔ یہ نظر ثانی کا نظریہ کھیل کے متعلق اور تعلیمی عمل جو اسپر ہنٹی ہے
 اُسکی بنا ایک غلط اعتقاد پر ہے کہ جب انسانی نسل مختلف میقات پر ترقی کے
 گزر رہی تھی اُسی حالت میں خاص میلانات کا اکتساب کر رہی تھی جو اُسکے
 ذہنی ساخت میں داخل ہو رہے تھے اور یہ کہ ہر ایک میقات انہیں سے

خاص آثار نمایاں کرتی تھی جو ذہن انسانی کی ترقی کے ظہور تھے۔ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی سبب موجود نہیں ہے کہ سمجھا جائے کہ انسانی عقلیت میں کوئی بڑا تغیر اثنائے تکمیل میں ہوا ہے یعنی جس اثنائے وحشت اور بربریت کے عالم سے تہذیب اور شائستگی کے عالم میں عبور کیا ہے۔

پروفیسر کارل کرول نے اسی زمانے میں ایک جدید نظر یہ کھیل کے بارے میں خوبصورت نظر کے لئے پیش کیا ہے وہ جانوروں کے بچوں کے کھیل پر غور کرنے سے ابتدا کرتے ہیں اور وہ اس نفع کو دکھاتے ہیں جو ان کو کھیل سے ہوتا ہے کہ اسی کھیل سے وہ سنجیدہ زندگی کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ ورزش سے تکمیل ہوتی ہے اور خاص خاص شکل کاموں کے کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور یہ ورزش ”جملہ للبقا“ میں اونکی کامیابی کے لئے ضروری ہے۔ فرض کرو کہ ایک بلی کا بچہ مکان کے کچن میں گیند سے کھیل رہا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اسی کھیل کے اثنائے اسکو اس قسم کے حرکات کی مہارت حاصل ہوتی ہے جو اسکو شکار کے لئے مطلوب ہوگی جبکہ وہ سچے بڑا ہو کر اپنی زندگی کے لئے آپ کوشش کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائیگا۔ باجوب کتے کے لئے ایک دوسرے سے کھیلنے کے طریقہ پر ملتے ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ اس اثنائے جو انکو ایک دوسرے سے بڑے یا دوسرے کی چوٹ سجانے کی ورزش ہوتی ہے ان کو اچھا لڑنیا بنا دیتی اگر وہ ایسا کھیل یہ کھیلیں تو یہ مستحق ان کو کبھی نہ حاصل ہو۔

ایسی چیزوں سے ابتدا کر کے پروفیسر کروس یہ حجت لاتے ہیں کہ اس قسم کے کھیل کے واقعات جو تقریباً تمام حیوانات کے بچوں میں پائے جاتے ہیں جنکو بڑے ہو کر اپنے چست و چالاک ورزشی حرکات پر بھروسہ کرنا ہوگا اس سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اثنائے تکمیل میں کھیل کا میلان ماحول کے ساتھ ایک خاص قسم کی درستی پیدا کرتا ہے شخصی کے لئے ایسی درستی جس سے وہ مخلوق ماحول کے ساتھ منٹ لینے کے لئے تیار ہو جائے اگر اس کو یہ کھیل کا زمانہ نہ ملتا تو وہ ماحول میں زندگی بسر کرنے کے لائق نہ ہوتا۔ لہذا پروفیسر کروس نے شیلر اینسر کے قول کو پلٹ دیا اور یہ کہا یہ واقعہ نہیں ہے کہ بچے اس لئے

کھیلنے میں کہ ان میں توانائی کی توفیر ہے وہ بچے ہیں لہذا ان کو کھیلنا ہی چاہئے بلکہ اصل امر یہ ہے کہ ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں ایک زمانہ خامی کا ہے اس خامی کی پچنگی کے لئے ان کو کھیلنا چاہئے۔ یقین میں کھیلنے کا مہلان ہو جب اس قیاس کے خاص سلی عملیات میں حیاتیات میں ان کی منفعت عظیم ہے اور بلاشبہ وہ انتخاب یحییٰ کے عمل کا ماحصل ہے۔ اگر یہ سوال کریں کہ اس درستی (باصلاحیت پیدا کرنے) کی مامیت کیا ہے، تو جواب یہ ہے کہ انکی مامیت مختلف حلیات کا رجحان ہے (اور ہنرمندی کے ساتھ اسکی ورزش ہو تو بڑے ہونے پر کام کرنے کی قابلیت اسی پر موقوف ہے) قبل اسکے کہ سنجیدہ استعمال کی ضرورت ہو تو نوع کی ہر فرد میں یہ سچہ ہو کے بکار آ رہی ہو جاتی ہے اسکے ماوراء بہتر وجہ اس یقین کے موجود ہیں کہ ہر جبلت کی پچنگی کے زمانہ میں آگے یا پیچھے ہٹنے کی عمر کی ہر میزان میں صلاحیت ہے جس اتنا، میں تکمیل شل جاری ہو چکا ہے نہ تب ان کی پچنگی کی اور مختلف جبلتوں کے ظہور کے اوقات ایسی فرد میں قانون تکمیل Law of Recapulation کے ساتھ واقف نہیں رکھتے۔ لہذا البیہ نہیں ہے کہ تکمیل کا وقوع جبلتوں کی پچنگی کے پہلے ہی ہو جائے۔ لیکن اس سے جانوروں کے بچوں میں کھیلنے کے واقعات کی کامل توجیہ نہیں ہو سکتی اور اس سے بھی کثیر آدمی بچوں کے تکمیل کی تمام صورتوں میں ایک نہایت دلچسپ شکل باقی رہ جاتی ہے۔

کتنے کے بچوں میں تکمیل کے طریق سے لڑنے پر غور کرو۔ اگر ہم صرف یہ مان لیں کہ یہ قبل از وقت جھگڑا لوہین کی جبلت کی پچنگی کا ظہور ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہئے کہ جب وہ جواں ہو جائیں گے تو درحقیقت لڑتے اور ایک دوسرے کو خوب ضرب پہنچاتے ہوں گے اور چونکہ غصہ ایک انفعالی حالت ہے جو اس جبلت کی ورزش ساتھ ساتھ رہتی ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہئے کہ جب کتنے ملیں گے تو ان سے جملہ آثار غضب کے ظاہر ہوا کرینگے لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اگرچہ کتنے بعض موقع پر غضب کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن جلد حرکات باہر گر جنگ کرنے کے بغیر غصہ کے ہوتے ہیں

اور اس موقع پر اور ایک خاص قسم کا تخیل میں پایا جاتا ہے اور ایک دوسرے کے گلے کو پکڑتا ہے اور اس کو زمر میں برگر ادیتا ہے وغیرہ لیکن یہ سب اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے ماحضی کو کسی قسم کا ضرر نہیں پہنچنے یا ناسانت نہیں لگتے اور نہ کبھی خون نکلتا ہے۔ ان کا ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچانا کچھ اس لئے نہیں ہوتا کہ ان کے عضلات میں قوت نہیں ہے یا ان کے دانت تیز نہیں ہیں اور ان کے حرکات میں عموماً کسی قسم کی توانائی کی کمی بھی نہیں ہے کیونکہ ایک دوسرے کا چھپا کرنے میں پوری کوشش صرف کیجاتی ہے۔ یہ خاص تغیر جنگی حرکات میں ایک خاص علامت کھیل کے طریق سے لڑنے کی اکثر جانوروں کے بچوں میں پائی جاتی ہے اور آدمی کے بچے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں اس واقعہ کو برو فیئر گروس کے کھیل کے نظریہ سے ہم کو نکر موافقت دیکھتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں برو فیئر بریڈلی نے ایک مشورہ دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صحت اس صورت میں بلکہ اکثر دوسری صورتوں میں بھی افعال میں ایک خاص قسم کی روک پائی جاتی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ ایک معین درجہ کا ضبط نفسانی خاصہ کھیل کا ہے۔ وہ یہ رائے اختیار کرتے ہیں کہ جب کتا متحارے ہاتھ کو کھیل میں کاٹے تو اس کو معلوم ہے کہ اتنی قوت نہ صرف کی جائے جس سے تم کو ضرر پہنچے۔ ”اس قسم کا ضبط موجود ہے اور یہی ضبط آگے بڑھ کے کھیل کے دستور العمل کی صورت اختیار کرتا ہے۔“ مشر بریڈلی کہتے ہیں کہ جب کتے کھیل میں کاٹتے ہیں اور دانت نہیں لگتا یہ ہمہ ضبط کرنا یا طبیعت کو روکنا ہے۔ ”میرا خیال یہ ہے کہ انھوں نے اس مخلوق کے ذہنی عمل کی پیچیدگی کو تخمینہ سے زیادہ مان لیا ہے اور وہ اسکی ذات سے ایک درجہ شعور کا اور ایک قوت عقلی ضبط افعال کی منسوب کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ہم اس نفسانی موقع کو جو کتے میں تجویز کی گئی ہے۔ آدمی کے بچے میں فرض کرتے ہیں جب وہ کسی اور بچہ سے جان بوجھ کے لڑتا ہے تو وہ یہ جانتا ہے کہ اگر خفیف ضرب سے

بڑھی ہوئی دوسرے کو چوٹ لگے گی تو خود اسکو سزا دی جائے گی لہذا وہ اپنے افعال کے ضبط کی سخت کوشش کرتا ہے اور اپنے مد مقابل کے بدن کے ایسے مقامات پر ضرب لگاتا ہے جس سے بہت چوٹ نہ لگے۔ یہ سمجھنا کہ کہنے کے لیے کا ذہنی عمل اس وجہ کی پیچیدگی کو چھپاتا ہے میرے نزدیک بالکل غیر ممکن ہے۔ اور یہ امر کہ یہ رائے ناقابل قبول ہے اس واقعہ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ کہنے کے لیے کھیل کے طریق سے لڑنے اور اس کے ساتھ ضبط جو اسکا خاصہ ہے اسوقت کام میں لاتے ہیں جبکہ ان کو اتنا سچہ بہ اور سمجھ نہیں ہوتی کہ اگر دانت لگ جائے گا تو اسکا نتیجہ خراب ہوگا۔ یہ امر نہیں ہے کہ جب کہنے کا بلا کھیل سے لڑنا ہے تو اسکی طبیعت مقتضی ہو کہ وہ پوری قوت سے کاٹے اور یہ کہ وہ اپنی حرکات پر عداوت قائم رکھے۔ چونکہ جو حرکات وہ کرتا ہے وہ حل اعتبارات سے اصل جنگ کی حرکات کے مثل ہوتی ہیں لیکن ہم تو یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ وہ جہلت جس کا یہ ظہور ہے وہ خود ہی ایک خاص طور سے بدلی ہوئی ہے بہ نسبت اصلی جنگ کی جہلت کے۔

حرکات مع ایسی مخصوص تفریقات کے جو اصلی جنگ کی حرکات سے ہیں یہ سمجھنا چاہئے کہ جنگی ہیں اور ایک بدلی ہوئی صورت جنگی جہلت کی اصلی جنگی جہلت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جس کے مستقل وجود موجود ہیں۔ یہ حرکیات اصلی جنگی جہلت کا ظہور نہیں ہوتیں اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عہدہ جو اصلی جہلت کا خاصہ ہے اور اس کے ساتھ رہتا ہے وہ اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ لہذا پر و قیہ گروس کا نظریہ کہ کھیل قبل از وقت جنگی جہلت کی ہے اس میں کچھ تبدیلی کی ضرورت ہے۔ کہ کھیل کی جہلت کے ظہور میں کسی قسم کی تفریق کو تسلیم کرنا ہوگا۔

یہ ظاہر ہے کہ گروس کے نظریہ کا لگاؤ بچوں کے بعض کھیلوں خصوصاً لڑکوں میں جنگ یا شکار کے کھیل اور لڑکیوں میں گڑیاں کھیلنا۔ لیکن اور صورتیں بھی کھیل کی ہیں جنگی توجیہ اس نظریہ سے نہیں ہو سکتی اور جو کہ بلا واسطہ ظہور جہلتوں کا ہیں ہیں۔ کھیل کے اقفا مختلف ہیں اور

اکثر ان میں سے پیچیدہ ہیں اور ان کا بیان کسی مختصر ضابطہ (فارمولا) سے نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی قطعی حد فاصل درمیان کھیل اور کام کے قائم کیا جاسکتی ہے۔ علاوہ کھیلوں کے ان اقسام کے جن سے پرو فیسر کروٹس کا نظریہ لگتا اور لگتا ہے ہم چند خاص قسمیں کھیل کے اقتضات کی تجویز کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ آرزو کہ مزید بہتر مندی حاصل ہو دوسروں کو اپنی بات منوانے کی لذت یا کسی کام کے موجب ہونے کی خوشی۔ ایک اور اقتضا جو جملہ اقتضات کے ساتھ شریک عمل ہے جو ہم میں بالکلہ نامید نہیں ہوا ہے وہ یہ آرزو ہے کہ ہم دوسروں پر سبقت لیا جائیں۔ رقابت میں برتری حاصل کرنا یہ اقتضا بہت اہمیت رکھتا ہے نہ صرف کھیلوں میں بلکہ دنیا کے اکثر شعبہ کاروں میں یہ وجہ ان کاموں کے لطف کو بڑھا دیتی ہے۔ اکثر اہل سیاست میں یہ خاص اقتضا کام کرتا ہے اکثر اہل حرفہ اور متعدد دنا جہ اپنی کوششیں اسی اقتضا کے حمل سے جاری رکھتے ہیں بعد اس وقت کے بھی جبکہ اس کے کام کا عملی نتیجہ حاصل ہو چکا ہے اور اجتماعات کی مجموعی حیات میں اس اقتضائی کار پر داری کچھ کم نہیں ہے لیکن جہاں کہیں اس کا دخل ہو جاتا ہے تو یہ پہچان لیا جاتا ہے کہ یہ اقتضا ایک طرح کے کھیل کی سی صورت اس کام میں پیدا کر دیتا ہے جہیں اس کا دخل ہوا ہے۔ اور اس شناخت کو کبھی عبارت میں ایسے جملہ سے ادا کرتے ہیں ”ایک کھیل کھیلنا“ اور یہ جملہ مختلف اور ہم کاموں کے لئے بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

یہ زبردست آرزو رقیب پر سبقت حاصل کرنے کی کہاں سے آتی ہے؟ جو نے کافی وجود سے جانوروں میں رقابت کی جبلت سے انکار کر دیا ہے کیونکہ رقابت اور تقویٰ میں شعور ذات شامل ہے اس رائے کی حمایت کیا جاسکتی ہے کہ رقابت کے اقتضائی اصل یہ ہے کہ میں تم سے بہتر ہوں۔ جبکہ ہم ادوائے ذاتیت کہتے ہیں۔ گو کہ ادوائے ذاتیت کے افعال سے رقابت کو پیچیدگی حاصل ہوتی ہے اور اکثر حالات میں قوت پہنچتی ہے لیکن یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ رقابت اور ادوائے ذاتیت ایک ہی ہے۔ نہ اسکو

جنگی اقتضا کے مماثل کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اقتضا مع اپنی مہیب قوت اور سبھی جہان کے جو یہ جانتا ہے کہ ختم کو فنا کر دے اکثر اعلیٰ درجہ کے مہذب اشخاص میں موجود رہے۔ اس مضمون کی تاریخی اور اقتضا و رقابت کی اہمیت جو اجتماعات کی حیات میں پائی جاتی ہے یہ ترغیب پیدا کرتی ہے کہ ادنیٰ ماہیت اور اصلیت پر بحث کی جائے۔ اور یہ بحث اس نتیجے سے نکلتی ہے کہ جانوروں کے سچوں میں کھیل کی راہ سے جنگ کرنا کیوں پایا جاتا ہے۔

رقابت کا اقتضا یہ ہے کہ کسی قسم کی کش مکش میں رقیب پر نفوق حاصل کیا جائے۔ لیکن جنگی اقتضا سے انہیں فرق ہے اس امر میں کہ جنگی اقتضا میں یہ آمادگی نہیں ہوتی اور نہ رقیب کے فنا کر دینے سے شغفی ہو سکتی ہے بلکہ رقیب کا مغلوب ہو کے زندہ رہنا اسکی کامل تسلی کے لئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مغلوب رقیب کے ساتھ عنایت کا سلوک کرنا اس کے اقتضا سے منافات نہیں رکھتا۔ لہذا خصوصیئیں رقابت کے اقتضائی جبکہ تمام عقلی پیچیدگیوں سے الگ کر لیا میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں کے سچوں میں کھیل کے طریق سے جنگ کرنے کے اقتضائی بدلی ہوئی صورت جنگی اقتضا ہے۔ تو کیا ایسا ممکن نہیں ہے کہ اقتضا و رقابت کا درحقیقت وہی اقتضا ہے جو سچوں میں کھیل کے طریق سے لڑنے کا ہوتا ہے اور یہ اقتضا ابتداء میں اس لئے ہوتا ہے تاکہ جنگ آوری کی ورزش ہو اور یہ اقتضا بدل کے رقابت کی صورت پیدا کر لیتا ہے۔ اس رائے کی تائید میں یہ بیان ہو سکتا ہے کہ انسانی نسل میں پیدائشی اقتضا و رقابت کی قوت جنگجوئی کے اقتضا کے ساتھ ہی ساتھ چلتی ہے اور یہ قوت اس قوت کے ساتھ قریبی مناسبت رکھتی ہے۔ اقتضا و رقابت کا یورپ کے لوگوں میں بہت قوی ہے خصوصاً انگریزوں میں۔ یہ اہل انگلستان کے تمام کھیلوں کا اصل اقتضا ہے اور انکی جملہ فعلیتوں کو اسی سے قوت ملتی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم (مصنف انگریز) نہایت جنگجو لوگ ہیں یا یہ کہ ہمارے آئیٹلو سکیں ڈانٹل اور نارمن بزرگ دنیا کے

سب سے بڑے ہوئے نہایت سخت جنگ اور لوگ تھے دوسری طرف
غیر جنگجو قومیں مثلاً نرم دل ہندو یا برمن نسبتہ رقابت کے اقتضا سے آزاد ہیں
ایسی نسلوں کے لوگوں کے نزدیک اس قسم کے کھیل جیسے فٹ بال وغیرہ بالکل
لغو اور نامعقول ہیں اور بے شک ان تمام لوگوں کے نزدیک جنہیں پیدایشی
رقابت کا اقتضا نہیں ہے ایسے کھیل حقیقت لغو اور غیر معقول ہیں درحالیکہ
جنگجو قوموں کے لوگ مثلاً ماورس جو مثل ہمارے بزرگوں کے جنگجو تھے اور متعدد
نسلوں تک جی اُنکا پیشہ رہا اور اب تک جنگ سے خوش ہوتے ہیں۔ ایسے
کھیلوں کو شوق سے اختیار کر لیتے ہیں اور بہت جلد اون کو سیکھ کے ہم کو
مغلوب کر دیتے ہیں۔

میں خیال کرتا ہوں کہ کم سن لڑکوں میں رقابت کا اقتضا بدلی ہوئی
صورت جنگجوئی کے اقتضا کی ہوتی ہے اسکو ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں جنگجوئی کا
اقتضا بہت ہی کم عمر میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا یعنی رقابت جاریا
پانچ برس کی عمر میں اسوقت تک لڑکوں کا نہایت چمتی اور چالاکی سے
کھیلنا کوئی صورت نہیں پیدا کرتا اسکی حالت اجمالی رہتی ہے فقط دوڑ
وصوب یا غل مچانا اس قسم کے کھیل کی توجیہ کے لئے شیلر اپنسر کا نظریہ کفایت
کرتا ہے اسکے بعد رقابت کا اقتضا کام کرنے لگتا ہے اور اب لڑکے کی
زندگی پر کم و بیش اسکا غلبہ ہوتا جاتا ہے ابھی تک اسکی فطرت خود رو ہے
اس سلسلہ میں خیال رکھنا چاہئے کہ شعور ذات کا نشو و نما اس اقتضا کے
ساتھ بہت مناسب رکھتا ہے اور قوت بحثنا ہے درحالیکہ اور جمعی فطرتوں
کے ظہور کے باب میں شعور ذات کا نشو و نما مخالف پڑتا ہے۔ خصوصاً
اُن کی خامی کے صورتوں میں۔

لے جب میں ٹارس اسٹریٹ (ٹائمس ٹارس) کے جرائز میں ایک دیہی لڑکوں میں
میں رہنا تھا تو میں نے دیکھا کہ ان میں رقابت کا اقتضا بالکل معیض ہے اس سے جھکنا غم ہوا۔
اگرچہ چھوٹے بڑے معتمدہ وقت کھیل میں صرف کرتے ہیں لیکن رقابت کا جوش اکثر کھیلوں میں

ایک عام رجحان ذہن کا جو بہت عام ہے اور اس لئے ممکن ہے کہ اسی طرح غفلت کی بجائے یقیناً ہر کام کے مکرر وقوع کی آمادگی اسلئے کہ وہ سابقاً معمول بہ تھا اور جس قدر اکثریت کے ساتھ اس کا وقوع ہوا اسی قدر اس کے تکرار کا میلان اس رجحان کی صورت قالون عادت سے نامزد ہو سکتی ہے اگر لفظ عادت کو اس کے بہت وسیع معنوں میں استعمال کریں۔ اس رجحان کی وجہ سے وہ جو زیادہ مانوس الطبع ہے اور کم مانوس الطبع پر رجحان ہوتا ہے جس کام کے عادی ہیں اور جو معمولاً ہوا کرتا ہے اور اسی کار و عمل مرجع ہے ایسے کاموں میں جس میں ذہن کی درستی کی زیادہ ضرورت ہو اور جس قدر جس کام کی زیادہ عادت ہوتی ہے اسی قدر اس میں تبدیلی یا ترقی و دشوار ہوتی ہے اور جس قدر کسی تبدیلی میں تکلیف ہوتی اسی نسبت سے کوشش اور درستی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ یہ وہ بڑا اصول ہے جس کے ذریعہ سے اکتسابات کسی فرد کے محفوظ رہتے ہیں اور اسی کی وجہ سے اور اکتسابات کا پیدا ہونا زیادہ دشوار ہو جاتا ہے جس کے واسطے سے غیر معین نرمی (جس میں بسہولت شکل قبول کر لینے کی قابلیت ہے) بچنے کے ذہن کی پختہ ذہن کی لچک (یعنی پہلی حالت پر عود کرنے) سے منفصل ہو جاتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بالظہر معقود پایا گیا اور کسی کھیل میں کچھ بھی نمی اوہب ہی معص میں نے چاہا کہ مجھے نقص انگریزی کھیل کھیلین سلین ال میں عدم رقابت کی وجہ سے سب انکال کامیاب نہو سکا۔ اور یہی نقص انحصاریت اس کا بھی دہرا رہی کہ لوگ ایسی مجلسی۔ اسے قاتل ہے کہ قریب کے جوار میں اگر یہ مردہ راندل سکتی بھی مگر وہ اپنے مقام سے نہ لے اور ایسا نفس بعد اس پر راضی بھی ہوتی تو صرف چند ماہ کے لئے۔ نہ لوگ حکمو ہیں اس اور پورے اور کچھ بھی ایک دوسرے سے نہیں لڑتے۔ اس عجیب واقعہ کی فوجیہ اس سے ہمیں ہو سکتی کہ اس میں تمام معاشرت مملو ہے یا ادب و تہذیب بھی ہوئی ہے۔ لیونکہ ابھی ایک ہی نسبت کے پہلے انھوں نے اکثر ناؤتہ جہاروں کے ملاحوں و عیسرہ کو نوش کر لیا تھا اور آدم حواری میں مدام تھے۔ ۱۲ مع

مزاج

بہداشتی ذہنی راحت (جس میں سے زیادہ اہم آثار یہاں لئے گئے ہیں) کے اس محققہ بیان کی تکمیل کے لئے ضرورت ہے کہ مزاج کے باب میں چند لفظیہ کجی عاویز یا بہ بنیادیت شکل مضمون ہے اسلئے اکثر علمائے نفسیات اسکو چھوڑ دیتے ہیں۔ تاہم مزاج ایک بہ حشمہ اکثر نمایاں امتیازات کا ہے جو افراد یا اجتماعات میں بانٹے جاتے ہیں۔

مزاجی اجزاء و موثرہ کے عنوان کے تحت میں ہم ایک تعداد میں پیشی راحت کے حالات کی سرئب کرنے میں جو ہماری حیات ذہنی میں خلل رکھتے ہیں وہ جبکہ ہمارے ذہنی اعمال میں مستقل اثر ہے۔ لیکن اس کے اثرات بہ تدریج کثیر ہو جاتے ہیں۔ (یعنی یہ بطور ایک مستقل شوق کے عمل کو ناہے ایک سمت خاص میں اس اثناء میں جبکہ ذہن تکمیلی حالت میں ہو اور عادات میں پیدا ہو رہی ہوں۔) لہذا انسان بالغ کی تکمیلی ساخت میں اسیر بہت کچھ موقوف ہے۔ مزاج ایک معاملہ جسمانی ساخت کا ہے جسکو قدما نے صحیح طور سے ملاحظہ کر لیا تھا۔ یعنی مزاجی اجزاء و موثرہ میں جسمانی آلات ریشہ کے اثرات جو ذہنی حیات پر برپا ہوتے ہیں انکا نمایاں مقام ہے۔ لیکن اور اجزاء و موثرہ بھی ہیں اور یہ محال ہے کہ ان سب کو کسی ایک فقصر ضابطہ کے تحت میں لاسکیں اور از بسکہ مزاج محصل ان کثیر اجزاء و موثرہ کا ہے جو نسبتہ مستقل ہیں لہذا یہ غیر ممکن ہے کہ مزاج کی تنويع و تقسیم علیحدہ قسموں میں ہو سکے۔ متفقہین متاخرین سے بھی اکثر اس قصد میں نا کام رہے۔ اس غیر ممکن کوشش کے خبط میں اکثر بہترین علمائے نفسیات بھی ایڑ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابھی اس تحقیق کی ابتدا ہے کہ ہم کو کچھ قدر لئیل بصیرت مزاج کے حالات کی حاصل ہوئی ہے اور اسکی ترقی نفسیات کی ترقی پر

موقوف ہے صرف ایک اعتبار سے ہم قدما برسفت لیکے ہیں۔ کہ ہم اس مسئلہ کی پیچیدگی کو سمجھ گئے ہیں اور دلیری کے ساتھ اپنی بے علمی کا اعتراف کرتے ہیں۔

مزاجی اجزاء، موثرہ کے دو درجے قائم کئے جاسکتے ہیں۔ ایک طرے اثر جو کہ نظام اعصابی پر پڑتا ہے اور اوپر کے ذریعہ سے ذہنی طریق عمل پر غلبہ جسمانی سے آلات کے دوسری طرف ماحول میں خصوصی اجزاء (رشتہ ہائے) اعصاب کی پہلے کی ماہیت کو ہم ان حالتوں کے مناسبت سے سمجھ سکتے ہیں جنہیں ان کے اثرات اعتدال سے بڑھے ہوئے ہیں۔ ان چند برسوں میں کچھ روشنی مزاج پر پڑی ہے اس دریافت سے کہ نفس آلات بدن ذہنی حیات پر بہت موثر ہیں ان آلات بدنی کے افعال تابکی میں تھے اور اب تک ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ملاحظہ مثال جسم تھوڑے سے ملتی ہے یہ ایک چھوٹا سا خلیسی حصہ جسم گردن میں ہے۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اس آلہ کے افعال میں فتور پڑے سے حسیت ایسی معدوم ہو جاتی ہے جو قریب فائر العقل ہونے کی حالت کے پہنچتی ہے۔ اور جب اس کے فعل میں افراط ہونی ہے تو اس کا استفادہ اثر ہوتا ہے ذہن کو ایک حالت جو ش مفط کی عارض ہوتی ہے جو قریب قریب مایا کے پہنچتی ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ بعض امراض سے مزاج میں خاص تغیرات پیدا ہوتے ہیں وہی درجہ میں اکثر روشن اور امید افزا حالت کی طرف مزاج کا رجحان ہوتا ہے ذیابیطس کے مریض کو عدم الطینان اور بہ مزاجی عارض ہوتی ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسی حالتوں میں جب جسمانی فتور سے مزاج میں عظیم تغیر پیدا ہوتا ہے مینا بولزم کیمیائی حاصلات فاسد ریستوں سے خوں میں پڑ جاتے ہیں اور خوں کے سیلان کے ساتھ نظام اعصابی میں پہنچے ہیں اور اس نظام کے اعمال میں کیمیائی تغیر پیدا کرتے ہیں۔ غالباً ہر آلہ بدن

لے زندہ احسام میں کائنات و فاسد بعیرات کے مجموعہ کو مینا بولزم کہتے ہیں۔

غیر مستقیم طریقے سے کچھ نہ کچھ اثر ہماری ذہنی حیات پر کرتا ہے اور مزاج ایک میران یا محصل ان تمام معین کیمیائی اثرات کا ہے۔

غالباً اکثر جسمانی آلات مزاج کے نعین کے لئے بستر کت عمل کرتے ہیں اور یہ فعال کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سب کے ساتھ اندر لیجانے والے راستے لگے ہوئے ہیں جو اثرات کو آلات بدن سے مرکزی نظام اعصاب تک لیجاتے ہیں۔ اور یہ جلد اثرات نظام اعصابی کے عمومی افعال میں کسی درجہ تک تغیرات کے موجب ہوتے ہیں اور کچھ شرکت حیت عامہ کے نعین میں کرتے ہیں جو کہ تارک عصبی سطح شعور ذات کی ہے جس پر ہماری ذہنی حیات کا عمومی انداز خصوصیت کے ساتھ موقوف ہے۔ آلات تولید مثل ایک عمدہ مثال اس قسم کے مزاجی اثر کی ہے۔ غالباً قاضی نظام عضلات بھی بڑا اثر کرتا ہے جو اس قسم کا ہوتا ہے۔ نظام عضلات جو تکمیل کو پہنچ گیا ہو اور سنجی کام کرتا ہو اس کا رجحان یہ ہے کہ نظام اعصابی کا ایک خاص انداز قائم رکھے جس سے چالاک اور اپنے اوپر بھروسہ کرنے کی خصلت ذہن میں پیدا ہوتی ہے کامل تفعل جلد آلات بدن کی عموماً ذہنی فعلیت کے لئے مفید ہے بلکہ ذہن میں ایک معروضی عادت پیدا کرتی ہے (جس سے شخص زیر بحث حقیقت اشیا کی طرف متوجہ ہوتا ہے) درحالیکہ آلات بدن کی فعلیت کی عدم تکمیل شخصیت کے شعور کی ناواجب نایابی کا باعث ہوتی ہے لہذا تامل اور خوض میں ایک حالت تاخیر اور جود کی پیدا ہوتی ہے (بیشہ سوخوار ہوتا ہے اور نتیجہ پر نہیں پہنچتا)

عمومی ساخت نظام اعصابی کی خود مزاج کے نعین میں کیا کام کرتی ہے اس سے ہم منور ناواقف ہیں بہ نسبت اثر آلات بدن کے جس پر فی الجملہ اطلاع ہو گئی ہے۔ جنہ خصلتیں عصبی ریشوں کی ہم اعتماد کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں جو مزاج کے امتیاز کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً پیدائشی اثر یری میں تفریق جوابی فعل میں سرعت اور اعصابی تحریک کی نقل و حرکت سرعت کے ساتھ یا جو فرق جلد تھک جانے اور دوبارہ جلد مستعد ہو جانے میں

مختلف اشخاص میں پائے جاتے ہیں۔ غالباً اور کبھی نازک تفریقات ہیں جن سے ہم ناواقف ہیں۔

لہذا مزاج ایک محصل مختلف اجزاء موثرہ کا ہے جن میں سے ہر ایک کا تعین پیدایشی ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں علالت وغیرہ سے تغیر ممکن ہے مگر طبعی ماحول کی تبدیلی سے خصوصاً حرارت و برودت اور غذا کی تبدیلی سے لیکن ارادی کوشش سے ان میں تغیر اگر ہو بھی تو بہت قلیل اور ذہنی تکمیل شخصی کی کسی رُخ میں مزاج کی خصوصیتوں سے ہوتی ہے اور اسی سے ذہن میں خاص میلان پیدا ہوتے ہیں۔ جو سچے پیدایشی خوش مزاج ہو وہ درخشاں اثرات کو قبول کر لینگا اُس کے خیالات آئندہ کے لئے مسرت سے ملو ہوں گے۔ امید افزا تصورات اُس کے ذہن میں جاگزیں ہونگے۔ اور تاریک اور غم فرا خیالات کو باوجود عقلاً مفہوم ہونے کے اسی بہت کم اثر کریں گے۔ اور بس سچے کا مزاج ابتدا ہی سے افسردہ اور غمناک ہو گا آسہیں پہلے کی نسبت بالکل خلاف حالت ہوگی۔ اس طریق سے مزاج ہماری حیات کی امیدوں ہمارے خیالات کی چال وصال اور ہمارے کردار کے رویہ کو معین کرتا ہے۔

مزاج کو میلان اور سیرت سے تمیز کرنا ضرور ہے اگرچہ عام بول چال میں اور عام خیالات میں اس امتیاز کی طرف توجہ نہیں کی جاتی میلان کسی شخص کا مجموعہ تمام پیدایشی جبلتوں کا ہوتا ہے اور اُس کا خاص رجحان اور اقتضا جس کا ذکر باب دوم میں ہو چکا ہے میلانات میں جو فرق ہوتے ہیں وہ جبلتوں کے اقتضا کے ضعف اور قوت پر موقوف ہیں یا جو شخص کے اثنائے تکمیل میں استعمال یا عدم استعمال سے پیدا ہوں یا تبھی کسی جبلت کی عدم موجودگی سے۔ ہم کہا کرتے ہیں منہں مکھ یا نرم دل یا طبیعت کا بودا لیکن مزاج کو منہں مکھ یا نرم دل یا بودا نہیں کہتے سیرت مجموعہ اکتسابی رجحانات کا ہے جسکی تعمیر طبیعت اور مزاج پر موقوف ہوتی ہے اسہیں ہمارے وجدانیات اور عادات اپنے وسیع معنے کے

اعتبار سے داخل ہیں اور یہ حاصل طبیعت اور مزاج کے تقاضا کا ہوتا ہے مع اثر طبیعی اور معاشرتی احوال کے زیر ہدایت عقل۔ لہذا ہر شخص کا مزاج اور میدان عموماً اس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور ان میں تغیر کوشش ممکن نہیں ہے در حالیکہ سیرت کو خود اسی کی کوتاہیوں نے بنایا ہے۔

لے یہاں صنف نے مزاج اور سیرت کا فرق بیان کیا ہے جو مائل یاد رکھنے کے ہے مزاج پیدا ہوتی یا نہ ہوتی ہے اور سیرت اکتسابی ہے مزاج ۱۔، سیرت بدل سکتے سیرت کو بدل سکتے ہیں ۲۔ ام

بانیخمس

وجدانیات کی ماہیت اور بعض ملتف جذبات

ہم کو بہت ہی کم ابتدائی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے جنکا ذکر باتِ سوم میں کیا گیا جبکہ وہ جذبات ایسی بسیط اور غیر مرکب معورتوں میں ہوں جنکا ظہور اور جائزوں سے ہوتا ہے۔ ہماری جدلی مائیتیں عموماً اس طرح پیدا ہوتی ہیں جبکہ دو یا زیادہ بسیط مسائل کو ترکیب ہو۔ اور اکثر اسما جو محاورہ عام میں ہیں ہمارے جذبات پر رالت کرنے میں وہ حقیقت مرکب ثانوی یا ملتف جذبات کے نام ہیں۔ یہ کوئی جدید دریافت نہیں ہے کہ ہماری جدلی حالتوں کو ایک قلیل تعداد ابتدائی یا بسیط جذبات کی ترکیب سمجھنا چاہئے ڈیکارٹیس نے مثلاً صرف چھ ابتدائی جذبات کو مانا تھا وہ ان کو شوق، کتاہمت، جن کے نام یہ ہیں قدر شناسی، عشق، نفرت، خواہش۔ مسرت اور غم اور اس نے اٹکھا تھا کہ اور سب جو ان کے علاوہ ہیں وہ انہیں چھ میں بعض سے مرکب ہیں اور انہیں سے مشتق ہیں۔ اسنے کوئی ایسا اصول نہیں قائم کیا جس سے اولیٰ اور ثانوی کی شناخت ہو سکے۔

ترکیب ابتدائی جذبات کی تفصیلاً (اگرچہ بالجمہ نہیں ہے) وجدانیات کی ہستی کے سبب سے ہے۔ اور بعض ملتف جذباتی طریق عمل صرف وجدان ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ ہم ملتف جذبات پر بحث کریں ہم کو چاہئے کہ حقدِ صراحت کے ساتھ مقرر ہو ماہیت وجدان کی سمجھ لیں لفظ وجدان (سینٹمنٹ) اب تک چند معنوں کے لئے مستعمل ہے ایم ریویوٹ اور دوسرے فرانسیسی مصنف اس کے مرادف فریج لفظ

استعمال کرتے ہیں جس میں بہلہ حیات اور جذبات داخل ہیں جو کہ سب سے عام اسم واسطے انفعالی حیثیت و ذہنی طرق اعمال کی ہے۔ ہم مسٹر ایف شینڈل کے مکتون میں واسطے معرفت آثار ذہنی ساخت کے جنکی اہمیت عظیم ہے۔ تعجب یہ ہے کہ علمائے نفسیات سے ان کے باب میں عموماً فرو گذار کیا جاتا ہے۔ اور اس قسم کے آثار کے لئے لفظ وجدان استعمال کیا جاتا ہے۔ شینڈل نے یہ بیان کیا ہے کہ ہمارے جذبات ازیا وہ ترجیح یہ ہے کہ کہا جائے کہ جذباتی میلانات اسطرح راجح ہیں کہ مختلف اشیاء اور اقسام اشیاء جو ان کی تحریک کا باعث ہو گئے ہیں۔ ان کے نظام قائم کئے جاتے ہیں۔ ایسا نہ کہ نظام جذباتی رجحانات بلکہ ایک واقعہ یا اسلوب تجربے کا نہیں ہے بلکہ ایک علامت پیچیدگی کے ساتھ منظوم کی ہوئی ساخت ذہن کی ہے جو ہماری تمام ذہنی فعلیت کی تہ میں ہے۔ ایسے مرتب نظام رجحانات جذباتی کے لئے جو کسی شے کے ماحول میں ہرگز بے مسر شینڈل اسم وجدان کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ استعمال لفظ کا عام معا ورہ کے ساتھ خاص معنی مطابقت رکھتا ہے۔ اور اس بات میں بہت ہی اہم شیعہ کی گنجائش ہے کہ علمائے نفسیات اس کو جلد تر اختیار کر لیتے۔

وجدان کا مفہوم جسکی تعریف مسٹر شینڈل نے کی ہے ہم کو اس قابل کرتا ہے کہ ہم فوراً اکثر واقعات تحریک اور جذب کو ترتیب دے لیں اور اس سے ایک شعبہ نفسیات کا پیدا ہو جو اب تک ابتر حالت اور تاریکی میں پڑا تھا باوجودیکہ انفعالی حیات پر چند گزشتہ صدیوں میں بہت کچھ بحث ہوئی کہ یہ ایک معاصر مصنف کے لئے محفوظ رہا کہ یہ اہم دریافت اسے ہو ایک حیرت انگیز واقعہ ہے جب اس مفہوم کو ایک بار سمجھ لیتے ہیں تو یہ کیسا بڑی اور کیسا ضروری علوم ہوتا ہے۔ ناکامی متقدمین کی اس مفہوم تک پہنچنے میں اسے محمول ہو سکتی ہے کہ نہایت تنگ اور مضحل کرنے والے اسلم کو رواج تھا جس نے یہ قرار دیا تھا کہ علمائے نفسیات صرف اپنے شعور کو مشاہدہ کر کے تکمیل کا عمل جاری کریں اور اس کے شعور میں جو کچھ ہے اسکو

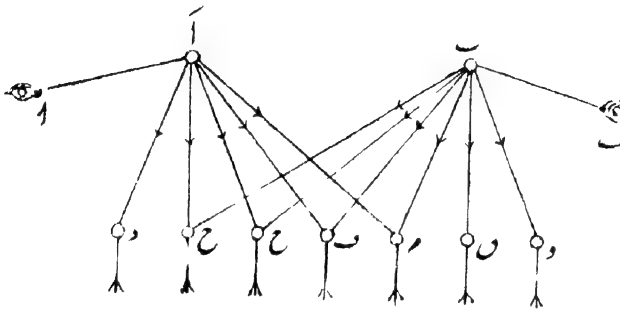
بیان کریں۔

مثال کامل وجدانیات کی الفت اور کراہت میں اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم انھیں دونوں کی ماہیت اور ساخت پر اکتفا کر کے ساتھ نظر کریں۔ خلطِ مجتہد کا عظیم سہ مشیہ یہ تھا کہ وجدانیات اور جذبات میں صاف صاف امتیاز نہیں ہوا تھا جب تک مشیہ شینڈل نے یہ بڑی خدمت نفسیات کی نہ کی تھی الفت اور کراہت جذبات اور وجدانیات دونوں پر دلالت کرتے تھے۔ اس طرح میلان ابتدائی جذبہ کا جس پر ہم نے زیرِ بحث ”مازک جذبہ“ کے بحث کی ہے ایک اصلی جزو و مقوم نظامِ ان جذباتی میلانا کا ہے جو وجدانِ الفت کا جزو و مقوم ہے اور نامِ الفت کا اکثر اس جذبہ اور اس وجدان کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ کراہت ایک ملطف جذبہ کے لئے مستعمل تھا جو کہ غضب اور خوف اور نفرت سے مرکب ہے اور یہی نام اس وجدان کا بھی تھا جس میں ان جذباتوں کے میلان داخل ہیں اس اعتبار سے کہ وہ اس کے اصلی اجزاء و مقومہ ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک شخص کسی کے ساتھ الفت یا کراہت رکھتا ہو ایسے اوقات میں جبکہ یہ دوسرے اس کے خیال میں ہو جو نہ اس کی طرف پہلے کو کسی قسم کا جذبہ نہ ہو۔ اس کہنے سے جو مراد ہے کہ یہ شخص اس شخص سے الفت یا کراہت کرتا ہے یہ ہے کہ یہ شخص ان جذبات اور حیات کے تجربہ کرنے کے قابل ہے جب یہ شخص اس دوسرے شخص کا خیال کر رہا ہو۔ ماہیت جذبہ کی موقوف ہے دوسرے کے مقام پر یعنی محاورہ عام میں الفت اور کراہت صرف جذبات ہی ہیں بلکہ رجحانات ہیں بعض جذبات کے برداشت کرنے کے جبکہ شے مالوف یا مکروہ عند الذہن حاضر ہو لہذا الفت اور کراہت کے ناموں کو ان جذبات کے لئے استعمال کرنے سے انکار کیا گیا ہے اور یہ نام مشروط کئے گئے ہیں۔ ان ملطف میلانات کی برداشت کے لئے جو کہ وجدانیات ہیں زبان پر ضرورت سے زائد شتم نہیں کیا گیا ہے خلط سے بچنے کے لئے جیسا کہ اب تک جاری ہے خیال رکھنا چاہئے کہ

وجدانات الفت وکراہت میں اکثر وہی جذبی میلان شامل ہیں جن کا مذکور ہوا لیکن موقعے شئی مالوف یا مکروہ کے جو ان جذبات کی برائیتھکی کے باعث ہوتے ہیں بہت مختلف ہیں اور ان کے خواص ان دونوں صورتوں میں بالکل نقطہ مقابل پر ہیں۔ پس سٹریٹینڈ نے جو بیان کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے اسے کی جانب وجدان الفت پیدا کرے تو اس میں اصلاحیت جذبہ نازک کے محسوس کرنے کی اس کی (محبوب) حضوری میں ہوتی ہے اور جب وہ کسی خطرہ میں ہو تو الفت کر نیوالے کو خوف یا تشویش کا حس ہوتا ہے۔ غضب اس وقت میں جبکہ شے محبوب کو ذہنی دہجائے غم اس حالت میں جبکہ وہ تلف ہو جائے خوشی اس حالت میں جبکہ وہ سرسبز ہو یا جب الفت کر نیوالے کو لمبائے جو شخص مالوف کے ساتھ بھلائی کرے اس کا شکر گزار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ اور جب وہ شخص کسی سے کراہت کرے تو جب وہ قریب آجائی ہے تو خوف یا غضب یا دونوں محسوس ہوتے ہیں کراہت کرنے والے کو خوشی ہوتی ہے جبکہ مکروہ کو ضرر پہنچے غصہ آتا ہے جب اسپر ہر بانی کی جائے۔

بقیہ یہ کہ یہ کہا جائے جیسے سٹریٹینڈ نے کہا ہے کہ حالات کے برعکس ہو جانے سے بالنسبت اس شے کے وہ سب جذبات جو شے محبوب سے ہوتے ہیں وہی جذبات بالنسبت شے مکروہ کے پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ خاصہ اور بہت ہی حقیقی جذبہ وجدانی الفت کا جذبہ نازک ہے اور اس جذبہ کو شے مکروہ کے کسی موقعہ میں ہونے سے کبھی برائیتھکی نہیں ہوتی اسکے میلان میں کراہت کے وجدان کی کہیں جگہ نہیں ہے۔ تاہم یہ صاف ظاہر ہے کہ معروض ان دونوں متباہن وجدانوں کے ممکن ہے کہ یکساں جذبات پیدا کریں اور ان دونوں وجدانوں میں ایسے جذبی میلان شامل ہیں جو ایک حد تک یکساں ہیں یا الفاظ دیگر یہ کہ بعض جذبی میلان یا مرکز کی تلب جہتوں کے ان دونوں قسموں کے وجدانوں کے ارکان ہیں۔ میں خیال کرتا ہوں جو لوگ بصری تخیلہ کو استعمال کرتے ہیں

اُن کے لئے کچھ مفید ہوگا۔ جو یہ کوشش کرتے ہیں کہ وجدان کی بطور ایک عصبی میلان کے تصور کچھ نیچیں اور اس کے نظام کا بذریعہ نقشہ کے ایک خاکہ سنا سکاں گے۔
ظاہر کریں۔ ایک تعدد ادواروں کی ایک قطار میں رسم کرو اور ہر دائرہ کو بجائے ابتدائی جذبی میلان کے قائم کرو ہم کو یہ فرض کرنا ہوگا کہ ان میں جب کسی ایک کو تحریک ہوگی تو اسے ساتھ ہی اس کے مطابق جذبہ پیدا ہوگا (یعنی وہ جذبہ جس کا اس سے تعلق ہے) مع مخصوص اپنے اقتضا کے یہ میلان اصل پیدائش میں ایک دوسرے سے متضاد ہیں ان میں کوئی اتصال نہیں ہے فرض کرو کہ اسے مکروہ اور ب سے مالوف ہے اور فرض کرو کہ اُس نقشہ میں واسطے ملحق عصبی میلان کے ہے جسکی تحریک کے تصور کے ماسخت ہے اور ب مطابق میلان ب کے تصور کے ماسخت ہے۔



نقشہ واسطے تشریح عصبی اساس وجدان کراہمت والفت کے
ا سے مکروہ ہے اور ب مالوف اب عصبی میلان میں جسکی تحریک سے
تصور ا اور ب کے پیدا ہوتے ہیں یہ ترتیب ا العالی طبعی میلانات

۱۔ ح ح ف م ق و سے متصل ہے اور ت اور ح و ر ح کی جو انوسٹ ہے
و و ہ ل کی اور بھاری لپیروں سے ظاہر کی گئی ہے۔ حروفِ یحییٰ کی طار میں حلقوں
کے نام ہیں۔ ح ب و ی ل۔

د ۱۔ ف ح ح و ف۔ ج ح ل۔ ف استقار۔ م مگویت۔ ق
اقبال ۱۰ ات۔ و حلت ولادی (یعنی ماں باپ کی حلت جس کو ماننا
کہتے ہیں)

لہذا ہم کو سمجھنا چاہئے کہ ۱۔ متصل ہے د خ ج سے جو کہ مرکزی لب
جلبت دفع کا ہے نفوف اور جدل سے۔ اور ف اور م استقار اور
مگویت سے اقبال کتر ہے اور و سے بالکل نہیں ہے جو کہ مرکزی
لب شفقت یا ولادی جلبت ماننا کا ہے۔ جب کام کرتا ہے (یعنی
بج بھی بتالیہ) عالم شعور میں برآمد ہوتا ہے تو اسکی تحریک اس جگہ
راج ہے کہ وہ ان جملہ امیڈانات میں پھیل جائے اور یہ سب اس تحریک
کے تحت میں آجاتے ہیں۔ یہاں تک کہ نہایت سہولت کے ساتھ نقطہ
خروج تک چڑھ جاتا ہے ان میں سے کسی ایک میں یا ایک ہی ساتھ چند
میں۔ مثلاً جدل میں یا دفع میں اور موضوع (یعنی شخص زیر بحث)
کی حالت غضب اور کراہت سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور اقتضاء
ان دونوں جذبات کے اس کے افعال اور انداز اور اظہار کا تعین
کرتے ہیں۔ اسی کے مثل ب کو زیادہ تعلق ولادی جلبت سے
ہے اور ق م ف ج خ سے ہے اور د سے بالکل نہیں ہے۔
اگر یہ نقشہ واقعات کا اظہار کرتا ہے اگرچہ بالکل اجمالی اور اہمال
کے ساتھ ہو اور کافی نہ ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجدان کی ساخت کا
اساس ایک نظام طرق اعصاب کا ہے جس کے ساتھ میلان تصور

لے دافع رہے کہ لفظ ہندی ماننا اصل لغت میں مادی لغت ہے لیکن اردو میں ماں باپ
کی محبت اولاد کے ساتھ ماننا کہی جاتی ہے ۱۲

معروض وجدان کا بطور تفصیلی متصل ہے چند جذبی میلانات کے ساتھ۔
 تصور (مثالیہ) کو اپنے عام معنی کے لحاظ سے گویا ایک ذخیرہ ہے
 ذہن میں لہذا اسکو کہہ سکتے ہیں کہ اصلی لب وجدان کا ہے جسکے بغیر یہ
 موجود نہیں ہو سکتا اور جسکے واسطے سے چند جذبی میلانات سب کے
 سب ملے متصل ہیں جسے ایک تفصیلی نظام پیدا ہوتا ہے۔ پس جذبی میلانا
 جو کسی وجدان کے نظام میں شامل ہیں بطور مستقیم یا ہیکہ متصل نہیں
 ہیں اور بموجب قانون انتقال پیش رو ان میں سے کسی کی تحریک عقب
 کی جانب نہیں پھیلے گی شعوری وجدانات کی طرف بلکہ صرف بیرونی قسمت
 میں جیسا کہ نقشہ میں تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے لہذا کوئی ایسا میلان ممکن
 ہے کہ ایک عضوی جزو کثیر تعداد وجدانات کی ہو جائے۔

وہ طریق عمل جس کے ذریعہ سے ایسا ملتف نفسی طبعی میلان یا نظام
 وجدانات تعمیر ہوا ہے اصلاً وہی طریق عمل سمجھا جائیگا (جسکی بحث باب دوم
 میں ہو چکی ہے) جسکے ذریعہ سے جبلی میلان میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے
 کہ وہ ماوراء ان معروضات کے جو پیدائشی طور سے مخصوص ہیں اور معروضات
 سے براہ مستقیم متحرک ہوتا ہے اور یہ عمل قانون عادت کی متابعت میں واقع
 ہوتا ہے۔ جب کبھی معروض وجدان کا معروض کسی ایک جذبہ کا منجملہ جذبات
 معروض ہو جائے جو کہ نظام وجدان میں شامل ہے فوراً اس سے وہی
 جذبہ براہ مستقیم ہو گا کیونکہ حسب قانون عادت نفسی طبعی میلانات
 کے اتصالات میں زیادہ موافقت پیدا ہو جاتی ہے اور جس قدر
 موافقت زیادہ ہوگی تکرار عمل زیادہ ہوگی۔

اس مختصر توضیح اور مسٹہ شینڈ کے مسئلہ وجدانات کی
 ترجمانی کے بعد اب ہم بعض ملتف جذبات پر غور کریں گے
 اور یہ ثابت کریں گے کہ وہ ابتدائی جذبات کے استخراج
 سے پیدا ہوتے ہیں وہ ابتدائی جذبات جو ایک دوسرے
 سے جدا گانہ شناخت کئے گئے ہیں۔ اگر ہم کو معلوم ہو کہ اکثر

ملطف جذبات اطمینان کے ساتھ دو یا زیادہ ابتدائی جذبات (جملو ہم نے شناخت کیا ہے) کے امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں مع لذت و الم کی تحریک اور تخفیف کے یہ عمدہ شہادت ہوگی اس امر کی کہ جذبات جن کو ہم نے ابتدائی تجویز کیا ہے وہ حقیقاً ابتدائی ہیں اور اس سے اس اصل کی تصدیق ہو جائے گی جس نے راہنمائی کی تھی ان ابتدائی جذبات کے انتخاب میں وہ اصل یہ ہے کہ ہر ابتدائی جذبہ کے ساتھ ایک جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور یہ ایک انفعالی حیثیت بسیط جبلی ذہنی طریق کی ہے۔

چونکہ ابتدائی جذبات متعدد اختلافات کے ساتھ مرکب ہو سکتے ہیں اور چونکہ ابتدائی جذبات جو ترکیب میں داخل ہوتے ہیں وہ ثانوی جذبات کی ترکیب میں ممکن ہے کہ مختلف درجوں کی شدت کے ساتھ موجود ہوں پورا سلسلہ ملطف جذبات کا ظاہر کرتا ہے اکثر تعداد صفات کو جو تدریجاً اس طرح ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں کہ محسوس نہیں ہو سکتا اور کوئی حد فاصل یا خطوط نہیں قائم ہو سکتے۔ محاورہ عام میں صرف محدود تعداد جذبات کے نام تجویز ہوئے ہیں جو بہت نمایاں ہیں۔ ملطف جذبات کی تحلیل میں ہم کو چاہئے کہ مسٹر ٹینڈ کے طریقہ پر بہت کچھ اعتماد کریں۔ مثلاً ہم کو چاہئے کہ ظہری رجانات جذبات کے مشابہہ کرس اور ان کاموں کی ماہیت پر نظر کریں جو ان جذبات کے اقتضا سے کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر جذبہ خواہ وہ کیسا ہی ملطف کیوں نہ ہو اس کے ساتھ مخصوص تحریری رجانات لگے ہوئے ہیں جو جذبات کے ساتھ مل کے مخصوص انداز پیدا کرتے ہیں جس سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہنرمند تماشہ گر (ایکٹر) ہنایت پیچیدہ جذبات کو کبھی صورت سے ظاہر کر سکتا ہے۔ کسی جذبہ کی تحلیل کی کوشش میں ہم کو لازم ہے کہ اس کو شدت کے

اعلیٰ درجہ پر محسوس کرتے ہوئے اور ظاہر ہوتے ہوئے سمجھیں کیونکہ اگر شدت کے ادنیٰ درجہ پر ہو تو ہم کو اسکی شناخت مشکل ہے ہم کو یہ امید نہ کرنا چاہئے کہ ہم بسیط صفتوں اور اقتصادوں کو ابتدائی جذبات کے جو یہ پیچیدہ جذبہ کی تالیف میں شامل ہیں معلوم کر سکیں گے۔

ہم کو چاہئے کہ ملتف جذباتی حالات کو اول نظر میں دو گروہوں میں تقسیم کریں۔ ایک تو وہ جن میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منظم وجدانات موجود ہوں دوسرے وہ جنکو موجودگی سے کسی وجدان کے محسوس کر سکتے ہیں جسکے نظام کے اندر یہ سحر یک کو قبول کرتے ہیں۔ اولاً ہم نہایت اہم جذبات پر درجہ اول کے غور کریں گے۔

بعض ملتف جذبات جنہیں ضرورتاً موجودگی وجدان کی ضمتاً داخل نہیں ہے

قدر شناسی۔ حقیقی جذبہ ہے اور یقیناً ابتدائی (یعنی بسیط) نہیں ہے یہ ایک مہینر ملتف (پیچیدہ) انفعالی حالت ہے اور اعلیٰ درجہ کی تکمیل ذہن کی اسکے مفہوم میں ضمتاً داخل ہے۔ ہم ہرگز نہیں سوچ سکتے کہ حیوان مطلق (کسی شخص یا چیز کی) قدر دانی کر سکتا ہے اس لفظ کے اصل معنی کے اعتبار سے۔ نہ کس شخص سے اسکا ظہور ممکن ہے۔ یہ بالکل لذت بخش اور آسائش یا غرض نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی شے کا ادراک ہوا ہو یا اس پر خوش کیا گیا ہو بغیر اس شے کی قدر شناسی کے مثلاً کوئی مشہور دھن کسی میلن کے باجے پر سمجھتی ہو اور اسکو سن کے خوش ہو لیکن نہ کوئی اس دھن کی قدر شناسی کرتا ہے اور نہ اس کے سنجے کی یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے خوش ہونے کو خود ہی اپنا چھجھورا بن تصور کرے۔ اور نہ یہ خوشی محض عقلی اور خوشگوار قدر شناسی اس چیز کی عظمت اور اسکی عہدگی کی ہے۔ دو ابتدائی جذبے جو اصلاً اس پیچیدہ حالت میں داخل ہیں جو قدر شناسی سے پر غور کرنے سے

پیدا ہوئے ہیں ایک تعجب دوسرے فروتنی (اپنی ذات کو اسکے سامنے ہیچ سمجھنا) اور اس سے اطاعت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ شے مذکور کا تقرب حاصل ہو اور اسپر غور کیا جائے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ خامہ استفساری جبلت کے اتفاقاً کا ہے اور تعجب چہرہ سے ہویدا ہوتا ہے جب قدر شناسی درجہ اتم پر ہو۔ بچوں کا تعجب صاف صاف نمایاں ہوتا ہے اور یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ ان پر تعجب حاوی ہو جائے۔ اوہو کیسا عجیب ہے! کیسا ہوشیاری کا کام ہے! یا یہ کس طرح تم نے کیا! یہ جملے میں جیسے اپنے اپنی قدر شناسی کا اظہار کرتے ہیں اور اسی سے انکی استفسار کا اقتضا صاف صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب ہم کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم اس چیز کو بخوبی سمجھ گئے ہیں اور اسکا سبب بیان کر سکتے ہیں تو ہمارا تعجب ختم ہو جاتا ہے اور جو جذبہ اب پیدا ہوتا ہے وہ قدر شناسی نہیں ہوتی۔ لیکن قدر شناسی تعجب سے برہمی ہوتی ہے جس چیز کی ہم قدر کرتے ہیں اسکے جانچنے اور آزمانے کا قصد نہیں کرتے ہیں۔ نسبت اس چیز کے جو استفسار کو تحریک دیتی یا جس سے ہم کو تعجب ہوتا ہے ہم کچھ جھپکتے ہوئے اسکے پاس جاتے ہیں۔ اس کے سامنے ہم عاجز ہو جاتے ہیں اور اگر وہ کوئی شخص جسکی ہم عظمت (قدر) کرتے ہیں اسکے سامنے ہم محجوب سے ہوتے ہیں جیسے بچہ کسی اجنبی بوڑھے بڑے کے سامنے۔ ہم اس سے دہکتے ہیں خاموش رہتے ہیں اور اسکی نظروں سے سیمنا جاتا ہے۔ یعنی جبلت اطاعت اور تذلل کی برائلیقمہ ہوتی ہے اور اسی لئے سادہ متنی حیثیت ذات اس تصور سے کہ ہم اپنے سے اعلیٰ درجہ کی قوت کے سامنے ہیں ایسی کوئی شے جو ہم سے بڑی ہے۔ پس یہ جبلت اور یہ جذبہ بسیط اور فی الحقیقت معاشرتی ہے۔ ابتداء الی شرط اس جبلت

لے طالب علم کو سمجھایا جائے کہ یہاں لفظ تعجب کے عام مفہوم میں کسی قدر تصرف کیا گیا ہے ۱۲

اور جذبہ کی تحریک کی ایسے شخص کا موجود ہونا ہے جو ہم سے بڑا اور زیادہ قوی ہے اور جب ہم کسی ایسی چیز کی قدر (عظمت) کریں مثلاً ایک تصویر یا کوئی کل یا کوئی چیز معنوعات سے تو بھی جذبہ میں یہ معاشیرتی خصوصیت موجود ہوتی ہے جس کا حوالہ ذات کی طرف ہوتا ہے یعنی اس چیز کے بنانے والے (صانع) کا تصور ہمارے ذہن میں حاضر ہوتا ہے درحقیقت وہ معروض ہمارے قدر شناسی کا ہوتا ہے اور اکثر ہم بول اٹھتے ہیں وہ کیا عجیب غریب شخص ہے!۔ کیا جذبہ قدر شناسی کے ہمارے ذات میں برا نگینہ ہوئے کا باعث کوئی اور شخص اور اس کے کام ہی ہوتے ہیں فقط؟ یہ بھی صاف صاف ظاہر ہے کہ ہم قدرتی اشیاء مثلاً کوئی خوبصورت پھول یا کوئی منظر یا کوئی گھوٹکھا یا کسی جانور کی کامل ساخت اور اسکے طریقہ حیات کے ساتھ ایسی جسمانی درستی اور سوز و نی - ان صورتوں میں کسی شخص معلوم کا تصور ہم کو نہیں ہوتا جس کی ہم (عظمت) قدر شناسی کرتے ہیں مگر صرف اسلئے کہ عظمت کسی دوسری ذات کا اقتضا کرتی ہے تاکہ ہماری ذات منفی حیثیت ذات یا فرد متنی پیدا کرے کسی اور شخص کی جانب ہمارا یہ انداز ہو لہذا ایک شخص قادر یا قدرت شخصی کو وضع کر لیتے ہیں جس کو ہم خالق اس شے کا تصور کرتے جس شے نے ہم میں یہ جذبہ پیدا کیا ہے۔ لہذا ہر زمانہ میں قدرتی چیزوں کی قدر شناسی انسانوں کو ایک شخص یا شخصوں کے شخص کرنے کا باعث ہوتی ہے جس نے ان چیزوں کو ہستی بخشی ہے خواہ وہ فوق الانسانی ہو یا ہوں جو کہ خالق ہیں اور انھیں کامل ہے ایک قسم کے اشیاء پر یا خالق کل کائنات اور جب محفل ان کو رد کر دیتی ہے کہ یہ وحشی زمانہ کے خیالات ہیں

سے معاذ اللہ یہ بالکل عقائد اسلام کے خلاف ہے ہم نے قدرت کے مبالغہ کو معاذ اللہ وضع نہیں کیا ہے بلکہ ہماری نظری حلیت ہے جو ہم کو "مبارک اللہ احسن العالمین" مبارک ہے وہ خدا ہے ایسا پیدا کرنے والا ہے! کہ جسے پر آمادہ کرتی ہے۔ ۱۲ ام

جو کہ مذہب تشبیہ کا بقیہ ہے تو بھی قدر شناسی لفظ طہارت میں اس مفہوم کو
ادا کرتی ہے۔ ایسے وہ قدرت کو کہ بیدار کرے والی انسانیت کی ہے۔ میرے
نزدیک یہ سچ ہے اگر ہم جس شخص فوت کا کسی چیز سے جسکے ہم غور سے دیکھ
رہے ہوں نہ پیدا ہو تو جس جذبے کا جس اسبب ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف تعجب
ہے یا کم از کم یہ کہ وہ قدر شناسی نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھتا ذات ہے
ایک اصلی عنصر قدر شناسی کی عظمت میں ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ اسے اوپر پورا
بھر دیا رکھتا ہے خود سرتے بالکل مغرور قابل قدر شناسی یا تعظیم اور
اصلی تعظیم میں مشہوم انسان ساز اور جوہر کا ضماد داخل ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا
ہے کہ اسی تعظیم میں (جالی قدر شناسی یا تعظیم واقعی) ایک عنصر خوشی کا
شریک ہے جس کے شرائط ممکن ہے کہ بہت پیچیدہ ہوں۔

مذہب کی مزید پیچیدگی کی ایک مثال دے لے ہم کو جائے کہ اسے جذبہ
کی ماہیت پر نظر کریں جبکہ وہ شے جو ہمارے جذبہ قدر شناسی یا تعظیم کو
پرائیختہ کرتی ہے کوئی رعب و ارہیب یا مرموز شے ہو اور اس لئے
اُس سے خوف پیدا ہو۔ ایک عظیم قوت مثلاً وکٹوریا فاس یا قطب شمالی
کی روشنی یا بڑے زور کے بادل کی گرج اور رعد کی کڑک وہ اقتضا
تعظیم کا جو عاجزانہ جذبہ چاہتا ہے اور اس شے پر غصہ کرنا کم و بیش
خوف سے بدل جاتا ہے جسکا اقتضا فراموشی ہے۔ ہم دو عملہ میں رہ جاتے
ہیں تو قریب جا سکتے ہیں نہ بالکل دور بھاگ سکتے ہیں۔ تعظیم

لے جو بحثش لازم ہے ہر ایسا کئے والا جو وہ حوالہ ہے جو مطلق حد اوپر کریم کی ذات

ہے ۱۲

لے ایک آثار کا نام ہے جہاں بلندی سے یا بڑی قوت کے ساتھ گرتا ہے ۱۲

لے ۱۲ تا ۱۳ اور ۱۴ طاقتِ جدائی

میرم گرت نہیم سورم جو روح مسائی

(قدر شناسی) خوف سے ملجائی ہے اور ہم کو اس جذبہ کا حس ہوتا ہے

جس کو رعب کہتے ہیں۔ رعب کے متعدد رنگ ہیں اس حد سے لیکر جلی تعظیم کے ساتھ

فی الجملہ خوف کا رنگ ہوتا ہے اس حد تک جس میں خوف کے ساتھ کسبِ تعظیم

نفعیہ بھی ہوتی ہے۔ پس استعظام (قدر شناسی) ایک ثنائی مرکب ہے

اور رعب تلافی مرکب ہے۔ اور رعب کی ترکیب مزید سے اس سے بھی زیادہ (ملطف) پیچیدہ جذبہ بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ

وہ قوت جس سے رعب کی تحریک ہوتی ہے وہ کوئی ایسی شے بھی ہے جو ہمارے علم و یقین سے فیض رسا ہے۔ جبکہ اس میں ایسی

قوت ہے جو ہم کو ایک دم میں فنا کر دے لیکن وہ ہماری بھلائی کے لئے عمل کرتی ہے ہمارے قیام اور حفاظت کی موجب ہے جسکی

طرف ہماری شکر گزاری کو تحریک ہوتی ہے۔ پس رعب شکر کے ساتھ ملجائتا ہے اور ہم کو ایک اعلیٰ درجہ کے مرکب جذبہ کا تجربہ ہوتا

ہے جو کہ استعظام (اخترام) ہے۔ استعظام درحقیقت مذہبی جذبہ ہے چندے محض انسانی قوتیں اس جذبہ کی تحریک کے قابل ہیں یہ ایک

مرکب تعجب خوف شکر اور منفی حیثیت ذات (عجز) کا ہے۔ وہ انسانی وجود جو احترام کو تحریک دیتے ہیں یا رسم و رواج اور قرارداد

سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس جذبہ کے مبادا کرنے کا حق رکھتے ہیں عموماً ان کو یہ احترامی خصوصیت اسلئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ نائب خدا

سمجھے جاتے ہیں اور خدائی قوت کی تقسیم ان کے ہاتھ ہے۔ پس شکر گزاری خدائی قوت کی جانب کیا ہے جو احترام کے

جذبہ میں داخل ہوتی ہے؟ شکر گزاری خود ملطف ہے۔ یہ ایک ثنائی مرکب جذبہ نازک اور منفی حیثیت ذات (عاجزی) کی ہے۔ اس رائے پر

یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر جذبہ نازک ایک جذبہ ولادی جہلیت کا ہے جسکا اقتضا یہ ہے کہ حفاظت کیجائے تو یہ جذبہ خدائی قوت سے

کتنے جھکاؤ کا ہے؟

یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر جذبہ نازک ایک جذبہ ولادی جہلیت کا ہے جسکا اقتضا یہ ہے کہ حفاظت کیجائے تو یہ جذبہ خدائی قوت سے

کیونکر تحریک کو قبول کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ۔ اسی طریقہ سے جس طریقہ سے کہ بچے کا جذبہ نازک ماں باپ کی طرف سے ہمدردی سے متحرک ہوتا ہے۔ جذبہ نازک کا ایک خاص منظم ابتدائی جذبات میں سے کہ اس کا رخ ایک اور شخص کی طرف ہوتا ہے اور اس کا اقدار یہ ہے کہ اس شخص کی بھلائی ہو۔ یہ شخصیت کے ساتھ ہمدردانہ رد عمل سے تحریک قبول کرنے کی صلاحیت۔ لکھتا ہے وہ جیسے باب چارم میں بحث ہو چکی ہے۔ بلکہ معروض اس کا وہی ہے یہ اور یہ جذبہ نازک جو ہمدردانہ متحرک ہوتا ہے اور اس معروض وہی شخص ہوتا ہے جس کے باعث سے اس کی کمزوری ہو جاتی ہے۔ لیکن شکر گزاری وہ جذبہ نازک نہیں ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے ممکن ہے کہ کوئی بچہ بلکہ کوئی جانور بھی ہمارے جذبہ نازک شفقت کو تحریک دے اس طریقہ سے مثلاً ہم کو کوئی ایسی شے دے جو بالکل بے سود ہے یا ہم کو برائیاں کر نیوالی کہے اور ایسا کرنے سے ہمارا دل متاثر ہو مگر یہ نہیں خیال ہو سکتا کہ اس عطیہ سے ہم کو شکر گزاری کا خیال ہو اگرچہ دینے والے نے اسے دینے میں ایثار اسے کام لیا ہو۔ مگر شکر گزاری یہ ہے کہ شکر گزاری میں کچھ ہمدردی کا دم داخل ہے اس شخص کے حق میں جو اس کی تحریک کا باعث ہوا ہے سبب اس نقصان یا ایثار کے جو دینے والے کو برداشت کرنا پڑا ہے اور اسی لئے ہم اسے شکر گزار ہیں اس طریقہ سے وہ (مشرقیہ) اس نازک عنصر کی جو شکر گزاری میں شامل ہے توجہ کرتا ہے۔ کیونکہ مصنف موصوف کے نزدیک کل شفقت ایک امتیاز خوشی اور غم کی ہے جو کہ اس کے نزویک ابتدائی جذبات ہیں۔ لیکن یقیناً ممکن ہے کہ ہم شکر گزار ہوں اگرچہ وہ مہربانی جو ہم پر کیا ہے اس میں کوئی نقصان یا ایثار مہربانی کر نیوالے کا شامل نہ ہو مگر اس کے لئے یہ ایک کامل صریح فیاضی کا ہے۔ پس میں عرض کرتا ہوں کہ دوسرا عنصر شکر گزاری میں (وہ عنصر جو اس کو

شفقت کے مختلف کرتا ہے اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے (وہ منفی حیثیت ذات (عجز) ہے جو دوسرے کی اعلیٰ قوت کے حس کرنے سے پیدا ہوتا ہے پس وہ فعل جس سے شکر گزاری کا حس ہم میں ہوتا ہے جیسے کہ ہم کو یہ آگاہی بخشنے کہ یہ کام دوسرے شخص کے جذبہ نازک یا شفقت سے کیا گیا ہے اور یہ بھی آگاہی بخشنے کہ دوسرے میں اعلیٰ درجہ کی قوت بہ نسبت ہمارے ہے۔ وہ کام جس سے شکر گزاری کا خیال ہم کو پیدا ہو ہم کو آگاہ کرے کہ یہ کام دوسرے نے محض شفقت سے جو اسکو ہم پر ہے کیا ہے بلکہ اس میں قوت ایسے کام کرنے کی ہے جسکو ہم خود اپنی ذات کے لئے نہ کر سکتے یہ عنصر منفی حیثیت ذات (عاجزی) کا سچی شکر گزاری میں شفقت کے ساتھ مل گیا ہے اور اسکا یہ اقتضا کہ ہم اسکی حضوری سے سمجھتے ہیں یا اس کے سامنے عجز و انکار کرتے ہیں کم و بیش اس اقتضا کی مزاحمت کرتا ہے جو منعم الیہ کو منعم کے تقرب کی ہوئی ہے۔ جو انداز شکر گزاری کی علامت ہے اور اسکی مثال کامل ہے وہ یہ ہے کہ منعم کام ایسا ہے انعام دینے والے کے ہاتھ کو بوسہ دیا جائے اور اس کے سامنے زانوے ادب نہ کیا جائے۔ یہ عنصر منفی حیثیت ذات (فروتنی و عاجزی) کا شکر گزاری کو ایک ایسا جذبہ بنا دیتا ہے جو خالصاً مسرت بخش نہیں ہے اکثر اشخاص کے لئے بلکہ مغرور انسانوں کے لئے اسکا تجربہ سبب نہیں ہے اور منعم جس محبت کا سزاوار ہے مغرور منعم میں وہ محبت تکمیل کو نہیں پہنچتی۔ اور اگر حسبِ ظاہر فیاضی کا کام کیا جائے اور اس کا منشا محض احسان اور شفقت نہ ہو بلکہ تجرہ اور تعلی کے ساتھ ہو جس میں معطی کو اپنی عظمت و جبروت کا تصور ہو اور اس میں عجب پیدا کرے۔ اور اس اقتضا کے ساتھ یہ تصور اس میں شریک ہو تو اس کے معطی الیہ کو اپنی عاجزی کا حس تو ہوگا لیکن معطی کے ساتھ الفت ہوگی اور عاجزی رنج وہ ہوگی جو ممکن ہے کہ کراہت پیدا کرے معطی سے بجائے محبت کے۔

احترام (اُس قسم کا جبرِ ہم نے غور کیا ہے) میں منفی حیثیت ذات یعنی عاجزی کے دو ماخذ ہیں ایک تو بطورِ عنصرِ قدر شناسی کے دوسرے بطورِ عنصرِ شکر گزاری کے۔ لیکن ایک اور قسمِ احترام کی ہے جس میں شفقت بطورِ مستقیم داخل ہے نہ صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک عنصرِ شکر گزاری کا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک عالیشان کلیسا کے سامنے کھڑے ہیں جسکا نازک اور خوبصورت سنگی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کے رنگ ہوتا جا رہا ہے۔ ہم غالباً اسکی قدر شناسی کرینگے اور اسکی منہدم حالت کو دیکھ کے یا اسکی نازک اور قابلِ فنا مہبت پر نظر کر کے ہم میں جذبہ نازک (شفقت) کو اور حفاظت کے اقتضا کو تحریک ہوگی یعنی ہم کو ایک نازک قدر شناسی کا تجربہ (حس) ہوگا۔ ایک ملطف جذبہ ہے جسکے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔ اب فرض کرو کہ ہم اُس کلیسا میں داخل ہوتے ہیں اور وسیع اور عظیم الشان ستونوں کے دروں میں ہو کے گذرتے ہیں جہاں بجائے روشنی کے اب آئینکی چھائی ہوئی ہے اور ایک سنان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے جیسے کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے ایک عنصرِ خوف کا قدر شناسی کے جذبہ نازک میں شریک ہے اور یہ حالت ہماری احترام میں تبدیل ہو جاتی ہے یا اگر جذبہ نازک قائم نہ رہے تو (عبرت) کی حالت چھا جاتی ہے۔ یہ احترام ایسا ہے جس میں شخصیت کی آہنگ دھیمی ہے کیونکہ منفی حیثیت ذات (عجز کو کمتر دخل ہے نسبت اُس منفی حیثیت ذات یا عاجزی کے جو شکر گزاری کا جز ہے۔

تاریخِ مذہب ہم کو اس نہایت ملطف جذبہ کی تدریجی پیدائش سے ظاہراً اطلاع دیتی ہے۔ ابتدائی مذہب نے اس فوق انسانی معروضات کو اس مرکبِ جذبہ سے غلبہ رکھا تھا مہیب اور ہولناک قوتیں ایک جانب تھیں

لے شاید کوئی بہال کرے کہ یہ حالت اس وجہ سے ہوئی کہ ظاہری صورت سے کلیسا کے خوف پیدا کرنے کی تحریکِ حاکم ہے جو کہ احترام کے لئے ایک ضروری عنصر ہے۔ زمانہ متوسط کے صنایعِ عمارتوں کی روکاریں عجیب و غریب مہیب اشکال آباد کرتے تھے جیسے پاریس کے فوری ڈام میں بنے ہوئے ہیں ۱۲ م

اور فیاض مہربان قوتیں جو شکر گزاری کو تحریک دیتی ہیں دوسری جانب تھیں۔ اور ایک مدت دید کے بعد جبکہ مذہبی مسئلہ میں طولانی ارتقا ہو چکا تو ترکیب یا امتزاج کے عمل سے اس سے تصور الہ کا حاصل ہوا جسکی تعصبات جملہ عناصر جذبہ قدر شناسی کو براہِ نگینہ کرنے کی صلاحیت کھنتی تھیں۔

ایک اور قسم ملتف جذبات کی ہے غضب اور غوت جیسے بہت نمایاں اجزاء ہیں۔ جب کوئی چیز اہم میں گراہت پیدا کرتی ہے اسے اور اسی وقت ہم کو غصہ بھی آتا ہے تو جس جذبہ کا ہم کو حس متا ہے وہ تحقیق ہے دونوں اقتضا صاف ظاہر ہو سکتے ہیں اجتناب اور فدا یہ سب گراہت کے اور غضب کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وجہ توڑ بھیڑ کے فنا کر دی جائے۔ یہ جذبہ عموماً اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ بعض اشخاص کسکی سے ظلم کرتے ہوں یا پو شہدگی کے ساتھ ہماری کوششوں کے مزاحم ہوں۔ یہ ایسا جذبہ ہے جس سے اسلی اخلاقی حکم پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اثباتی حیثیت ذات کے ساتھ لمجانے کی اس میں صلاحیت ہے کسی اور شخص کے اخلاقی ضعف یا کوتاہی کے مقابل ہم اپنے آپ کو بزرگ اور برتر تصور کرتے ہیں بعینہ اسبطرح جیسے کسی کو کمزور اور ناتوان دیکھ کے ہم کو اپنی قوت اور توانائی کا حس ہوتا ہے اور اسکا رجحان ہے سینہ کو تاننا سر کو اونچا کرنا اور اکرٹنا۔ اخلاقی سطح سے یہسانی سطح فرد تر ہے۔ لفظ تحقیر اکثر ایک انفعالی حالت کے لئے استعمال ہوتا ہے یہ جذبہ جسکا عنصر ہے اور جب یہ عنصر غالب ہو تو وہ جذبہ پیدا ہوتا ہے جو کسی شخص سے نفرت کرنے اور اوسکو حقیر جاننے سے پیدا ہوتا ہے اور اسکا نام استحقار ہے جو اسم حقارت مصد سے نکلا ہے حقارت ایک ثنائی مرکب ہے غضب اور تنفر سے بنا ہوا ہے یا ایک ثنائی مرکب ہے اگر وجودی حیثیت ذات کی اس کے ساتھ لمجانے در خالیکہ استحقار ایک ثنائی مرکب ہے تنفر اور وجودی حیثیت ذات سے

لے یہاں بھی مصنف نے اپنی دہریت کا اظہار کیا ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مفہوم الہ یا معبود کا ایک نظری تصور ہے جو اجمالاً ہر انسان میں موجود ہے ۱۲م

یہ تحقیر سے امتیاز کیا جاتا ہے اس لئے کہ استحقاق میں غضب کا عنصر نہیں ہے۔
خوف اور شرم میں زیادہ مما حجت ترکیب کی ہے مثلاً کسی سانپ یا
گھمبیل کو قریب دیکھنے سے اور بعض شخصوں میں کثیر تعداد میں غمہ کا دیکھنا
جذبہ متحرک ہوتا ہے چوہے کیلئے پتکے، رنگنے والے جانور مکڑیاں وغیرہ کا دیکھنا
یہ جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اکثر اشخاص کو دیکھ کے بھی یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اکثر
ان کے گرد اسے۔ اس جذبہ کو ہم کراہت (کھن کھانا) کہتے ہیں اور اسکی
شدید صورت ہول ہے۔ کراہت کبھی محبوب کے ساتھ مل کے پیدا کی پیدا
کرتی ہے اس حالت میں باوجود خوف اور کراہت کے جو مرکب اشتیاق میں
اچھے نہ ہو ورنہ اسے اس پاس رہتے ہیں کو یا کہ ایک ہولناک دلہنگی سی رہتی
ہے۔

پھر غضب خوف اور کراہت اس جملے کے ایک ثلاثی مرکب پیدا کرتا
ہے۔ اگر کسی جذبہ کیلئے کراہت کا نام مناسب ہے تو وہ بھی جذبہ ہے
اگر یہ مناسب ہے کہ یہ نام نہ ہو پس یہ ایک یا نفست کے لئے عفو نہ لگا جائے
جسکے نظام کے اندر یہ جذبہ نصف تحریک قبول کرتا ہے۔
جذبہ ذات کے اس گردہ سے نسبت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس کی
تخلیل پر ہم کو اعتقاد نہیں ہے لیکن میرے نزدیک یہ ایک تثنائی مرکب ہے
جسکے اجزاء منفی حیثیت ذات (عجز) اور غضب ہیں۔ شے محسوس کی برتر
قوت یا مقام سے عجز کو تحریک ہوتی ہے اور غصہ اس لئے کہ شے سے ہم کو
شے سے غلبہ کی لذت اور اس مرتبہ اور مقام پر ناز ہونے سے محروم کرنا
ہے جبیر و خود قابض اور متصف ہے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ جب تک
محرومیت اور نہ اہمیت کا حس نہ ہو تو حقیقی جذبہ پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی
انعام جو ہمارا مقصود تھا اسکو دوسرا شخص حاصل کر لے یا اس مقام پر ناز
موجہاں ہم پہنچنا چاہتے تھے۔ پس محسوس گویا ہمارے مقاصد کے حصول میں
سدا رہے۔

کامل جذبا جنہیں ضمناً موجود ہونا وجدانیات کا داخل ہے

اب ہم بعض ملطف جذبی خالتوں پر غور کرینگے جن کو ہم اسی حالت میں محسوس کرتے ہیں جبکہ ہم نے سابقاً بعض وجدانیات کو انساب کر لیا ہو جو کہ جذبات کے عروضات سے متعلق رکھتے ہیں۔

وجدان عشق کے اندر چند نہایت معروف سرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ علامت یہ ایک امتزاج غضب اور جذبہ نازک (شفقت) کا ہے۔ یہ ہم سے کیونکر ہو سکا۔ ان الفاظ میں تمامیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جو ہمارے عشق کا معروض ہو کوئی ایسا کام کرے کہ اگر کوئی دوسرا وہ کام کرتا تو ہم کو صوف غصہ آتا۔ لیکن عشق غصہ کی تکمیل کو مانع ہوتا ہے اور بجائے اس کے شفقت دہل ہو جاتی ہے جو صرف شے محبوب کی جانب ہوتی ہے اور یہ شفقت ہمارے غضب کو دھما کر کے خاموشی سے بدل دیتی ہے۔ مثلاً ماں اپنے بچہ کی کسی جانور ظلم کرتے ہوئے دیکھے۔ ایک اور زیادہ لطیف صورت نمایاں ہوئی ہے جبکہ وجدان جانبین سے ہو یا جبکہ یہ سمجھا جائے کہ جانبین سے ہے اور یا انسانی تعامل کرے جس سے بے پروائی طہا ہو۔ اس صورت میں اس زخم کی تکلیف جو ہمارے ذاتی خیال کے وجدان کو پہنچے اور شفقت کی مزاحمت ہو نمایاں علامت انفعالی حالت کی ہے جو غضب پر جیسا جاتی ہے شاید علامت سے اس ملطف حالت کو موسوم کرنا انسب ہے۔

شے محبوب کو نقصان پہنچانے یا فنا دینے کی دہکی دینا ہم کو اس کے نقصان یا تلف ہونے کے تصور سے اہم ہوتا ہے یا ہمدردی کے خیال سے جو تکلیف ہو نیوالی ہے اس خیال سے کہ اگر یہ دھکی ہوئی تو سچ پہنچے گا۔ تصور تکلیف دیتا ہے۔ اور۔ اگر شفقت کے ساتھ ملے اشد یکسی قدر غصہ کے ساتھ ملے وہ حالت پیدا کرتا ہے جسکو تنویرش بادل کی بیعینی (المنظر) کہتے ہیں۔ مہاروہ عام میں کہا جاتا ہے کہ شے محبوب کے نقصان یا تلف کا تو۔

لیکن خوف کا اس جذبہ میں داخل ہونا بہت قابلِ اعتراف ہے۔
 رشک ایک قابلِ غور مشکل مسئلہ ہے۔ ہمارا کم عمر کے بچے عموماً کہتے جاتے ہیں کہ اُسے
 بھی رشک لگا رہا ہے۔ کتنا جو مالک کلہاڑا ہو جب مالک کی گود میں بی کے جو کچھ
 یا دوسرے کہتے تو چکارے ہوئے دیکھتا ہے تو اُسکے جذبہ کو تحریک ہوتی ہے۔ فیصلہ دیتا
 کتنا وہاں سے مل جائیگا اور غائب ہو جائیگا اور سلوک کی حالت میں رہے گا۔ یا مالک
 قریب تر آئے۔ یہ چاہئے گا کہ مالک اسیر ہاتھ پیر سے یا چمکارے اور کن آنکھوں
 سے بی کے بچہ یا کتے کو دیکھتا رہے گا۔ کم عمر کے بچہ کی جب اسکی ماں کسی اور بچہ کو
 دودھ پلائے تو ایسی ہی حالت ہوگی۔ اور دونوں صورتوں میں رشک کرنا بالکل
 اجنبی برغصہ کرے گا۔ ان واقعات سے نہیں لازم آتا کہ ہم رشک کو ایک ابتدائی
 جذبہ سمجھیں اگرچہ اسکی توجیہ کامل کیلئے ہم کو ایک جبلتِ ملکیت یا قابض ہونے کی
 ماننا پڑے گی۔ مگر ان صورتوں میں بھی جذبہ الفت کی موجودگی اگرچہ اسکی حالت کسی
 بیدار اور ابتدائی ہواس کردار میں نہ آتی ہوتی ہے اس میں رشک نہیں کہ پورا رشک اسی
 حالت میں تکمیل کو پہنچتا ہے جہاں نہیں عشق کا وجدان یا تعلق خاطر موجود ہو۔ اور
 اُسکے تحریک قبول کرنے کی شرطیں جن میں معروض اس جذبہ کا داخل ہونا مفید میں
 شخص واحد اسکا باعث نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نسبت ہے درمیان تین شخصوں کے
 (عاشق معشوق رقیب) تیسرے شخص کی موجودگی جو معشوق کی توجہ اپنی طرف
 چاہتا ہے رشک کی حالت نہیں پیدا کرتی اگرچہ اس سے غضب (غصہ) کی
 تحریک ممکن ہے۔ رشک میں شخص ثالث کی جانب اس قسم کا غصہ شامل ہے۔
 جبکہ خود عاشق کے جذبہ نازک اور وجدان کی نزاحت ہو اور اسکو صدمہ
 پہنچے۔ شاید ممکن ہے کہ ایسی بے غرض محبت فرض کیا جائے جو شفقت کی برکات
 کی طالب نہ ہو۔ ایسا وجدان رشک کے قابل نہیں ہوتا اور شاید ماں کی محبت
 اس معنف کے قریب قریب ہے اگرچہ شاید ہے۔ عشق کے وجدان کی بقا
 اور استمرار اور تقاضا مکافات ہے اگر حاصل ہو تو ثباتی محبت ذات

(فخر و مباہات) کا موجب ہوتا ہے اور جذبہ نازک کی آمیزش سے اس کی لذت بہت بڑھ جاتی ہے اور یہ وجدان اپنی کامل تشفی کے لئے اعلیٰ درجہ کی مکافات چاہتا ہے جب تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ پر نہیں پہنچی اضطراب رہتا ہے پوری تشفی اس اقدار کی نہیں ہوتی یعنی اثباتی حیثیت ذات (مباہات) کی رشک پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی حصہ عنایت کا جو عاشق کا مدعا ہے غیر پر صرف ہو یا دوسرے پر صرف ہونے کا خیال ہو۔ یہ غیر قائم حالت بندہ کی ہے جس کا مستقل عنصر اندوہ ناک نرا حمت اثباتی حیثیت ذات (مباہات) کی ہے اور یہ قطبین انتقام اور ملائمت کے مابین پس و پیش حرکت کرتا رہتا ہے اگر رقیب عند الذہن کا حاضر ہو تو انتقام اور معشوق ہو تو ملائمت (یادہ جسکو اصطلاحاً شکوئی کہتے ہیں) بعض صورتوں میں جذبہ نازک کی مقدار خفیف ہوتی ہے یا بالکل مفقود ہوتی ہے۔ اور وہ وجدان جس سے اس قسم کا رشک پیدا ہوتا ہے خالصاً انانیت کا وجدان ہے اس کا معروض صاحب وجدان کی ملک کا ایک جزو ہے بلکہ اس کی ذات کا جزو اعظم ہے یہ ایک بنیاد ہے جس پر فخر و مباہات کی عمارت قائم ہے۔ اور الفت و اطاعت کے اشارے معروض معشوق (معشوق) کے اس کی ذات کی جانب اثباتی انانیت اور خود نیحالی کے وجدان کو تقویت بخشنے میں اس صورت میں کسی شخص ثالث کی جانب معشوق کا التفات رشک کا باعث ہوتا ہے جس سے غضب کو تحریک ہوتی ہے اور غضب کا رخ خود معشوق کی جانب ہوتا ہے۔

ایک اور جذبہ ہے جسکو انتقام آمیز جذبہ کہنا مناسب ہے۔ یہ محض غضب نہیں ہے اگرچہ ممکن ہے کہ غضب اس کا جزو اعظم ہو۔ یہ ماہر خلقیات کیلئے بہت دلچسپی کی چیز ہے۔ کیونکہ یہ عدالت جمہوریہ کا خاص حشر ہے

لے ٹوٹے کا "کریور سونیٹ" ایک متبع اس قسم کے رشک کا ہے جو ایک وجدان میں پیدا ہوا ہے معشوق کا وجدان نہیں ہے بلکہ ایک آمیزش نفسرت خود خیالی کے وجدان کے ہے۔ میرے نزدیک رشک خالص نفرت کے وجدان میں نہیں پیدا ہو سکتا۔ ۳۰

خصوصاً وہ شیاخ عدالت کی جو شخص نہ رہے بحث کرتی ہے حکومت یا حکام عدالت کا تجسس کرنا قانون کا اور ان کو سزا دینا نہ رہے تاں اس کا مقام شخص انتقام اور خون خواہی کا ہو گیا ہے۔ ایک اعتبار سے اقتضا انتقام کا خالص غضب سے فرق رکھتا ہے اس لئے کہ انتقام کا انتقام نہایت تک باقی رہتا ہے۔ (۱) لاکہ غضب سریع الزوال ہے کیونکہ انتقام ایک وجدان کی تکمیل ہے عموماً اس کا تعلق خود خیالی کے وجہ ان سے ہے۔ آدہ فعل یقیناً جذبہ انتقام کا باعث ہوتا ہے توہین ہے علی رؤس الاشجار۔ اگر فوراً اس توہین کی توفیق نہ کی جائے تو جس شخص کی توہین کی گئی ہے وہ شخص ہم جیتوں کی نظروں سے گرجاتا ہے۔ ایسی توہین انتہائی خود داری کے خیال کو بخیر رکھتی ہے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ جو نہ دیکھا ہے اس کی تلافی ہو اور جس شخص کی توہین کی گئی ہے اس کا وقار جمہور کی نظروں میں پھر قائم ہو جائے۔ اگر توہین کا فوراً انتقام لیا جائے تو اس جذبہ کو استعمار کہنا مناسب ہوگا اگر توری سبیلوں میں غصہ کی نام نہن ہو تو اس سے ایک درد آمیز خواہش پیدا ہوتی ہے۔ سینہ میں ایک آگ سی گئی جتنی ہے۔ اور جب تک اپنی قوت کے اظہار کا موقع نہ ملے تاں وہ غضب کی تسکین نہیں ہوتی لیکن اسی حالت میں ممکن ہے جبکہ بھر مر کو اسی قدر بلکہ زیادہ ضرر پہنچے تاں تلافی مافات ہو جائے۔ یہ درد کو وہ خواہش انتہائی حییت ذات کی کش مکش ہے جو بھر مر پر غیظ و غضب قائم رکھتی ہے جو خواہش انتقام یا جذبہ انتقام ہے۔ اگرچہ اس جذبہ کہ منہ جلد جمہور میں کام نہن کرنے سے تحریک ہو جاتی ہے لیکن شخص کے منسلقات کہ جو اسی وسیع ذات کے اجزاء ہیں اگر عداوت نہ پیدا جائے مثلاً خاندان یا قبیلہ اس جماعت کو جس سے وہ شخص اپنی ذات کو متحد کرتا ہو تو جذبہ انتقام کی تحریک ہوتی ہے۔ یہ صورت خون خواہی۔ مثلاً کسی خاندان کے ایک رکن کے قتل سے تمام خاندان کے ارکان میں یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب تک خون کے بدلے خون نہیں لے لیا جاتا یہ جوش انتقام باقی رہتا ہے۔ مثلاً قاتل یا قاتل کے خاندان کا کوئی رکن۔ اس سے بھی بڑھی ہوئی حالت وہ ہے جبکہ جنگ میں کسی قوم کو شکست ہو تو تمام قوم میں

جو شہر انتقام پیدا ہوتا ہے اور قائم رہتا ہے۔ اس صورت میں درد آلود طلب
ذات کے (امیبات) کی نزاحت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ غضب پر
مداثری ہو جاتی ہے۔ اندازہ فرمائیسی قوم کا جرمن کے ساتھ ساہائے دراز تک
بعد فریبکو پرتین وار کے۔ یا جزو و مخطر انگریزی قوم کا بور قوم (جنوبی افریقہ کے
پرتینے والوں) کے ساتھ محبوبہ کے بعد۔ یہ حالت اس جذبہ سے پیدا ہوتی ہے
کہ ہر شخص اپنے وسیع تعلقات کے ساتھ ایک دوسری رکھتا ہے گویا کہ وہ تعلقات
کو اپنی ذات کا ایک جزو سمجھتا ہے اور ان جملہ تعلقات کے ساتھ جو ملاشت
ہے وہ ایک وجدانی صورت پیدا کرتی ہے جسکو جب الوطن کہتے ہیں۔

یہ رائے کہ انتقامی جذبہ اصلاً ایک آئینہ نش غضب اور نقصان رسید
حسیت ذات کی عموماً نہیں تسلیم کی گئی ہے۔ اس مسئلہ کو تغیر کی تاریخ کے ساتھ
ضمیمہ کر کے اس پر بہت کچھ بحث ہو چکی ہے ڈاکٹر اسٹین میئر نے جو جرمنی کے مستند
علماء سے ہیں یہ رائے اختیار کی ہے کہ انتقام کی اصل اپنی قدرت کے حس
اور اختیار میں ہے اسکا مقصد یہ ہے کہ حسیت ذات امیبات کو بھر
عروج ہو جسکا مرتبہ بہ سبب اس نقصان کے جو اسکو پہنچ گیا ہے پست ہو گیا
ہے یا جسکی تحقیر ہو گئی ہے۔ اور وہ اس رائے کی تائید میں یہ ثابت کر
کرتے ہیں کہ ابتدائی حال میں انتقام کی کوئی سمت نہیں ہوتی مثلاً جس شخص کو
ضرر پہنچا اسکو قوت کے شدید اظہار اسے تسکین ہو جاتی ہے۔ اسکی عمدہ
مثال ملا یا قوم کا اموک سے جس شخص کو نقصان پہنچتا ہے وہ اس شخص
یا اشخاص سے جو کہ ضرر یا توہین کے موجب ہوتے ہیں کوئی منصوبہ انتقام کا
کر کے اسکو عمل میں نہیں لاتا ایک وقت تک غصہ میں بھرا بیٹھا رہتا ہے
اور پھر تلوار کھینچ کے اپنے کانٹوں میں دوڑتا ہے اور جو باندرا اس کے
سامنے آ جاتا ہے اسکو مار ڈالتا ہے یہاں تک کہ خود قتل ہو جاتا ہے۔

لے یہ لفظیہاں بالکل چپاں ہے آئینہ نش میل جول محبت یہ جملہ مفہوم اس لفظ میں داخل ہیں مثلاً
کوئی دہلی کارہنے والا غصہ اس کے کہنے ”بھاری دلی“ یہ مفہوم اس ملاشت سے پیدا ہے ۱۲ ام

یہ غصہ میں بھرا ہوا بیٹھنا اور توہین سے جو صدمہ پہنچا ہے اس کا انصوَر بعض
 وحشیوں میں بہت شدید ہوتا ہے۔ اکیلس (ہویر شاعر کا میر و شاہزادہ) کا
 اپنے جہم میں عمر و الم میں بیٹھنا مشہور ہے۔ اکثر وحشی کئی دن تک غصہ میں
 بھرے کہیں پر سے رہتے ہیں اور اسی غصہ میں سر جاتے ہیں اگر ان کے
 جد نہ انتقام کی تسکین نہیں ہوتی۔

دوسرے جانب پر دوسرے و ستر مارک کا یہ خیال ہے کہ حیثیت ذات
 اصلی جو جذبہ انتقامی کا نہیں ہے یہ رائے اسٹین میئر کے خلاف ہے۔ پروفیسر
 مذکور لکھتے ہیں کہ غصہ کو ایک نر اعلیٰ انداز ذہن کا کمنا چاہئے اس شخص کو طیف
 جو رنج وہ ہو۔ غصہ ایک فوری ناخوشنودی ہے۔ غصہ کی حالت میں جو ابلی
 عمل کی روک تامل سے نہیں ہوتی۔ حالانکہ کینہ تامل کو چاہتا ہے یہ صورت
 غیر اخلاقی ناخوشنودی کی ہے، ابلی عمل سوچ سمجھ کے کیا جاتا ہے۔ ان دونوں
 خلقوں کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دینا غیر ممکن ہے اور اسکی قرار دہی
 دشوار ہے کہ کس موقع پر حقیقی خواہش رنج رسائی کی اس میں داخل ہو جاتی
 ہے۔

یہ رائے غصہ اور انتقام اور ان کے باہمی نسبتوں کے باب میں
 گذشتہ صفحات کی تجویز سے بہت اختلاف رکھتی ہے۔ و ستر مارک کینہ کو
 بنیادی صنف اس قسم کے جذبی رد عمل کی تجویز کرتا ہے۔ اور اسنے اسکی
 دو قسموں میں امتیاز کیا ہے غصہ اور کینہ اس کے نزدیک اس حالت
 سے جہیں غصہ دفعہ ظہور کرتا ہے مختلف ہے اور اسکا اقتضا فوری ضروری
 کا ہوتا ہے۔ کینہ میں غور و تامل شامل ہے اور تامل سے اسکی روک ہوتی ہے۔
 میرے نزدیک یہ تحلیل کی غلطی ہے اور یہ غلطی اسوجہ سے ہوئی کہ جو راہنما
 اصول ہم نے قرار دیا ہے اسکی معرفت نہ ہوئی تھی۔ ہم نے جس اصول کی
 متابعت کی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی جذبات انفعالی حیثیتیں اساسی

جسکی ذہنی طریق عمل کی ہیں اور سب جذبات ابتدائی جذبات کی ترکیب اور
 منہاج سے نکلے ہیں۔ و سٹارک اپنی رائے کی تائید میں کہتا ہے کہ اگر کسی
 شخص کی کوئی کتاب لکھی ہو اور اسکی معاندانہ تنقید لکھا جائے اگرچہ اس صورت
 میں ہمارے ذات کو صدمہ پہنچتا ہے لیکن ہم تنقید سے انتقام نہیں لیتے جانتے
 بلکہ یہ کوشش کرتے ہیں کہ اس سے بہتر کتاب لکھ کر اسے اعلیٰ درجے کی تعلیم یافتہ
 اور عاقل طبقہ کے اشخاص کے جذبات پر اعتماد کرنا خطرناک ہے۔ اور ایسے
 لوگوں کے جذبات سے استدلال کرنا جذبات کے ماحذیر مفید نہیں ہے۔
 لیکن ہمیں یہ سب سے نزدیک اکثر مصنفین غیر مصنف اور ضرر رساں نقاد سے انتقام
 نہیں لیں گے۔ بلکہ طلبہ سہولت سے اسکا موقع مل جائے اور ہمارے علمی مباحث میں
 ایسے جذبات کا ایک لطیف اور شائستہ الجبار ہوتا ہے۔

ان جذبات کی توجہ اسٹارک اپنی رائے سے قریب تر ہے۔ اختلاف
 اس سبب سے کہ اسنے کینہ کو ایک مثالی جذبہ بتوڑ کیا ہے جسکے دونوں جز
 غضب اور انتہائی حیثیت ذات ہے۔ یہ دونوں جز مختلف نسبتوں سے
 مرکب ہو سکتے ہیں اور ایک طولانی میزان انتقام کی پیدا ہو سکتی ہے جسکی
 ایک حد تو ملایا کے رہنے والے کا شدید غیظ و غضب ہے جسکا اظہار اموک
 سے ہوتا ہے یا سچے کا غصہ کہ وہ جو چیز اسکے گرد پیش ہو اسکو توڑ پھوڑ کے
 چکنا چور کر دیتا ہے اور دوسری حد وہ کینہ جو برسوں میں رہتا ہے اور
 منصوبے تلاش کرنے میں مدت تک معرض الفتوا میں رہتا ہے۔ اور جو امتیاز
 ہم ناخوشنودی اور انتقام میں کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ناخوشنودی (خفگی)
 ایک امتزاج غصہ اور انتہائی حیثیت ذات کا ہے جو کہ فعل نزاعی سے
 برا نکلتا ہو جاتی ہے اور غم و غم نہیں ہے کہ اسیں کامل خود خیالی کا وجدان

میں صرف معمول پسند انتقام کی یہ حالت ہے اور ایسا ہی ہونا لازم ہے لیکن عموماً یہی حال ہے کہ تنقید سے
 اگرچہ حاجی ہی کیوں ہو مولف کتاب کے رائے میں رخس پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات
 انتقام بھی لیتا ہے ۱۲ م

موجود ہو در حالیکہ انتقام (کینہ) وہی جذبہ ہے مگر خود نیالی کے نظام میں اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور اسی حالت پر اس کا مستقل خاصہ موقوف ہے۔ مع تکلیف وہ جس کے جو دو افتقاروں کے مسلسل تضاد سے پیدا ہوتا ہے۔ انتقامی جذبہ کو بعض متنفذین (مثلاً ڈاکٹر سپر) خلقی استحقاق کی اصل ٹہراتے ہیں۔ اور دوسرا رکن یہ جگہ کینہ کو دیتے ہیں۔ دو کینہ کو دو برے طبقوں میں تقسیم کرنے میں خلقی اور اخلاقی۔ اخلاقی طبقہ میں غضب (غصہ) اور انتقام شامل ہیں اور خلقی میں خلقی استحقاق اور ناپسندی۔ اس تقسیم میں تداعل اور خلط ہے نہ صرف اس لئے کہ وہ درمیان غضب اور انتقام کے مابہ الامتیار کو نہیں پاتے بلکہ اس لئے بھی کہ خلقی اور اخلاقی ناخوشنودی کی شناخت کا کوئی معیار نہیں بیان کرتے۔ کیا انتقام ہمیشہ خلقی جذبہ ہے اور آیا بے غرض قصب جو نظام پر ہوتا ہے جس کو ہم نے خلقی استحقاق کہا ہے (وہ غصہ جو اس طرح آتا ہے جس کا نہ کوہ باب سوم میں ہوا ہے یعنی ماں باپ کی سی جبلت کے عمل سے جو بکس کی جانب وار ہوتی ہے ہمیشہ اخلاقی ہے۔ ایسے سوالات میں جن کو ماہر حقیقات کے فیصلہ کے لئے حضور وینا جائے لیکن یہ کہ یہ دونوں جذبہ انتقام اور خلقی استحقاق نہ صرف حقیقت میں مختلف ہیں بلکہ ان پر ایک ہی باطل کی مختلف موقوف پر ہوتی ہے یہ امور بحث کی بجائش نہیں رکھتے (باطل مسلم ہیں) کہ ایک ان میں سے اصلاً انا نیت یعنی ذات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا اصلاً دوسروں کے لئے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جذبہ ملے خاص مجلس عدالت کی ہیں کوئی ایک ان میں سے تینا نظام قانون اور رسم و رواج کے وضع کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔ ایسا نظام جو فیض ہوتوں اور آزاد یوں کی حفاظت کرتا ہے اور نہ کوئی ایک تینا عدالتی عملہ ملہ کے لئے کافی ہوتا۔

پسند اور ناپسند پر وسوسہ مارک اور دوسرے مصنفوں نے جذبات کی حیثیت سے بحث کی ہے۔ مگر ان کو جذبات گہنا نفسیات کی اصطلاحوں میں

ایک دائمی خلط و خبیثہ پیدا کرنا ہے۔ یہ جذبات نہیں ہیں بلکہ تصدیقات (احکام) ہیں۔ اگرچہ مثل اور تصدیقات کے ان کا تعین اکثر جذبات سے ہوتا ہے گوکہ یہ صورت ہمیشہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ خلطی پسند اور ناپسند ممکن ہے کہ غیر جذباتی عقلی تصدیقات (احکام) ہوں جو بطور منطقی سابق کے مقررہ اصول سے پیدا ہوئے ہوں۔

شرم ایک جذبہ ہے اور معاشرتی کردار پر جیسا اسکا اثر ہے کسی اور جذبہ کا نہیں ہے۔ اکثر الفاظ شرم سے ربط رکھتے ہیں جبکہ مطلق استعمال سے اکثر خلط و خبیثہ واقع ہوتا ہے۔ مثلاً جھپ جیا عفت کبھی یہ جذبات کے نام طیارے جاتے ہیں کبھی جبلتوں کے۔ لیکن جیا اور عفت مثل دلیری اور جود اور کمینہ پن یہ صفات سیرت کے ہیں اور کردار جبلتوں اور وجدانوں کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے درحالیکہ شرم حقیقی ثانوی جذبہ ہے اور محجوبیت اگرچہ لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے جذبہ ہر ایک ہے بلکہ ایک جذباتی حالت ہے۔

شرم نے علمائے نفسیات کو بہت زحمت دی ہے کیونکہ انہیں ضمناً شعور ذات اپنے اور اسی پر موقوف ہے درحالیکہ جانوروں اور بہت کم عمر کے بچوں جنہیں شعور ذات کا شائبہ سا ہوتا ہے ان سے بغض اوقات محجوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔ پروفیسر بالڈون نے بچوں میں ان جذبوں کی موجودیت پر زیادہ کامیابی کے ساتھ بحث کی ہے شاید جملہ مصنفین سے بہتر۔ انھوں نے دو زمانے بچوں کی محجوبیت کے پینر کئے ہیں ایک ابتدائی زمانہ جنہیں وہ جسکو پروفیسر مذکور غصوی محجوبیت کہتے ہیں جو اجنبیوں کے سامنے ظاہر ہوتی ہے۔ غصوی جس کا ظہور اکثر بچوں کی عمر کے سال اول میں ہوتا ہے اسکو مصنف موصوف بعینہ خوف قرار دیتا ہے۔ اس کے بعد ایک اور زمانہ آتا ہے جس میں سچ اپنی طرف توجہ دلانے کی کوشش کرتا ہے اسکو پروفیسر موصوف حقیقی محجوبیت کہتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایک ہی منویں کے بعد دیگرے جذبات وجدانات حیات اور تصدیقات کہا گیا ہے ۱۲ ص ۳۰

بالذون نے جو واقعات کا بیان کیا ہے صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن وہ محجوبیت کے سبب، کئے ثابت کرنے میں ناکام میاب رہے وہ اکثر کم کے ساتھ اس کے تعلق کے بیان میں بھی ناکام میاب رہے۔

ان مشکلات کے اور دوسرے مشکلات کے لئے حشر مر سے تعلق رکھتے میں حل کرنے کا راستہ صاف ہو گیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ منفی اور اثباتی حیثیت ذات ابتدائی جذبات ہیں اور ہم نے جذبات اور وجدان کے اعتبار کو بھی تسلیم کر لیا ہے جسکو شنید نے نہایت صفائی سے ثابت کر دیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سچوں میں اجنبیوں کی جانب جو (جوابی) عمل ہوتا ہے ان میں آثار خوف کے ہیں جیسا کہ بالذون نے کہا ہے۔ لیکن حقیقتی سمجھو بیت جتنا ظہور عموماً تیسرے سال کے قبل نہیں ہوتا اسکو خوف سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اظہار ذات اور استحقار ذات کی کشمکش کے آثار ہیں یہ دونوں متقابل اقتضائیں ہیں اور شافی اور منفی حیثیت ذات کے جذبات ان کے ساتھ گہم ہوئے ہوئے ہیں۔ یہ ایک کشمکش ہے نہ کہ امتزاج۔ کیونکہ دونوں جذبے اور ان کے اقتضائیں متضاد ہیں کہ ان کا میل غیر ممکن ہے۔ غور کرو جیوٹا لڑکا میں دیکھتا ہوں کہ جو کسی اجنبی کی موجودگی میں کیسا جھپٹتا ہے اپنی ماں کے دامن میں پناہ لیتا ہے منجھید سے لڑن جھکائے ہوئے اور گن آنکھوں سے دیکھتا ہوتا ہے سال تاسہ و تیسہ اجنبی کے بارے کے پاس ایک قلابازی بھٹکائے لہتا ہے ختم ایسا کر لیتے ہوئے جڑے ہوئے بھی جمع کے سامنے ہمارے جو کیفیت ہوتی ہے وہ فی الجملہ اظہار وہ ہے اسکی ماہیت ہی سچوں کی محجوبیت کی ہی ہے اور یہ بھی ان میں دونوں اقتضائوں اور جذبول کی کشمکش ہے، کیا ذکر ہے ہو چکا ہے۔ منفی حیثیت ذات کا ظہور ایسے شخصوں کے حشر میں ہوتا ہے جنکو ہم اپنے سے افضل سمجھیں یا جو اپنی تقداد اور اپنی مجموعی حالت سے ہم پر اپنی قوت کا اثر ڈال سکتے ہیں۔ مگر یہ اثر اسوقت تک نہیں ہوتا جب تک ہماری اثباتی حیثیت (خودداری) بھی برقرار ہو جب تک ہم سے اپنی ذاتیت کا اظہار مطلق ہو جاری وہ قوت جس سے ہم جمع ہو کر

مخاطب کو کہیں یا کوئی ایسا کاو کرنا چاہیں ان کی ہمسہری کی نمائش ہو یا محض کہہ
 میں ایک ہے، جانب سے دوسری جانب گزرتا ہو جبکہ لوگوں کی انگلیاں ہمارے
 جانب کی ہوں۔ ان باتوں میں ہم کو ایک کیفیت کا حس ہوتا ہے جو حقیقت سے
 تکلیف دہ اور کسی قدر خوفناک بھی ہوتی ہے لیکن اکثر صورتوں میں بہت شدید
 ہوتی ہے یہ ایک طرح کا جذباتی اضطراب ہے جو محجوبیت کہنا مناسب ہے۔
 آیا یہ حالت اس صورت میں نہیں ہے جبکہ ہم کو شعور ذات نہ ہو۔ یہ کہنا دشوار
 ہے۔ کیونکہ اگرچہ دونوں جملتوں سے ہر ایک بغیر شعور ذات کے قابل تحریک
 ہے بلکہ شعور ذات سے کہ پہلے بھی لیکن دونوں متضاد جذباتوں کے اتصال
 کے لیے پیچیدہ ذات کا تصور اور فی الجملہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل ضروری
 شرطیں ہیں اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو ایک جذبہ دوسرے کو خارج
 کر دے گا یا انکسار باہر کرے گا۔ وہ موقوف نہیں ہو سکتا بلکہ خود خیالی کے متعلق حیثیت ذات
 (عاجزی) شاید بطور قاعدہ کلیہ کے ایسی شخص یا شخصوں کے حضور میں پیدا
 ہوتی ہے در حالیکہ انسانی حیثیت ذات (فرد و مباحثات) زیادہ تر اپنی ذات
 کے تصور پر وقوف ہے اور انانیت کے وجدان پر۔

لیکن خود حیثیت کی حالت پر ہم غور کر چکے ہیں کہ شرم نہیں ہے۔ شرم کا اعتبار
 اپنے کامل مفہوم کے اسی حدت میں اہلن ہے جبکہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل
 پہنچ چکی ہو مع رذائل و اذات اور صفات ذات اور ذات ذاتی کے اس صورت
 میں ذات کا اظہار دوسروں پر اس حیثیت سے کہ آپس میں نقص ہو بلکہ فحش
 اور صفات کے جو کہ اجزاء مشہور ذات کے ہیں جس حد تک کہ ذات
 خود خیالی کے وجدان کی معرض ہے شرم کو پیدا کرتی ہے ممکن ہے کہ ذات کا
 نقص ظاہر ہو یا جملہ اعتبارات سے نسبت دوسروں کے کمتر ہو شرم نہ ہوگی
 اگرچہ شاید جو حیثیت پیدا ہو۔ مثلاً ایک شخص جب ذات اپنی خود داری کی معرض
 ہوا وہیں حرات اور ورزشی دلیری بھی داخل ہے اسکو شرم آئے گی
 اگر وہ بودا یا کمزور ثابت ہو در حالیکہ اکثر عورتیں جنہیں صفت جسمانی قوت کی
 یا ورزشی استعداد ہو جو چاہے کو دیکھ بھاک جائیں یا کھڑے کو نہ بچا دے سکیں

ان کو کچھ بھی شرم نہ ہوگی۔

پس شرم بعض منفی حیثیت ذات (عجز) نہیں ہے اور نہ وجودی اور منفی حس ذات یعنی انانیت اور در ماندگی (یعنی میں بھی کچھ ہوں یا میں بھی در ماندہ ہوں) کی کش مکش۔ مجموعیت ہے اپنی قوت کی مغلوبیت کے رنج کے ساتھ اپنی قوت کا اقتضا قوی اور مستقل ہوتا ہے کیونکہ یہ جذبہ خود نیابتی کے نظام کے اندر مغلوب ہوا ہے۔ وہ کردار جس سے شرم کو تحریک ہوتی ہے اسی کردار ہے جو ہم کو اپنے ہمسروں کی نظروں سے گرا دیتی ہے اس طرح کہ ہم کو اپنی وجودی حس ذات کی تسکین (یعنی اپنی وجاہت کا بھرپور کرنا) نیز ممکن معلوم ہو۔ شرم انتقام کے جذبہ سے فرق رکھتی ہے کہ اس کی تحریک بھی ہماری ذاتی منزلت کو صدمہ پہنچنے سے ہوتی ہے مگر شرم کا صدمہ غیر کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ ہماری ہی ذات سے ہوتا ہے یا یہ کہ اگرچہ غیر سے ہو لیکن اس کا باعث خود ہماری کردار ہوگی اور اس لئے اگرچہ ہماری ذاتی قدر کے اقتضائی نہ احمیت سے ہم کو غصہ آئے لیکن اس غصہ کا رنج خود ہماری ذات کی طرف ہوتا ہے اور تسکین غیر ممکن ہے لیکن انتقام میں یا نہیں ہے۔ جب غیر سے ہماری خود تناسلی عزت الی نہ احمیت ہو تو اس کی تسکین فی الجملہ انتقام سے ممکن ہے لیکن جب ہمارا غضب مغلوب ہوا ہم انتقام نہ لے سکیں (تو رنج میں اور زیادتی ہوتی ہے۔ شرم کو انتقامی جذبہ سے قریب کی نسبت ہے۔ دونوں کی ماہیت یہی ہے۔ دونوں کا ایک ساتھ ہونا ممکن ہے۔ لیکن شرم اور انتقامی جذبہ میں دو وجوہوں سے اختلاف ہے۔ اولاً ذاتی وقار کی جو نزاکت ہوتی ہے اس سے ایک رنج وہ اور غضبناک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اپنی ذات کی بنوداری ہو لیکن اس خواہش کی تسکین کا امکان نہیں ہوتا۔ یعنی تلافی مافات ممکن نہیں ہے اس لئے کہ جس سے صدمہ پہنچا ہے وہ خود اپنی ذات ہے۔ ثانیاً منفی حس ذات (عجز) کا عنصر بھی اس میں داخل ہے جس کا اقتضا دوسروں سے علیحدگی ہے تاکہ ہم کو کوئی نہ دیکھے۔ یہ اس لئے کہ ہم کو اپنی اذلت خود محسوس ہوتی ہے۔ انتقام میں عنصر موجود نہیں ہے۔ بلکہ اگر تو نہیں یہ ماضی کے ہوتے ہوئے اس شخص نے بزدلی کی ہے تو جذبی حالت

بیچ دینے ہو جائیگی یہ اکامل آمیزش شرم اور انتقام کی ہے۔
محض تجو بیت فوراً شرم سے بدل جاتی ہے کیونکہ تجو بیت کی حالت میں
شخص کو اپنا غفلت اور دل کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اور شخص اپنے کردار کی
ذرا سی کمزوری کو بھی ملاحظہ کر لیتا ہے اس پر اگر ملامت یا ناپسندیدگی ہو تو وہ
رنج وہ ہوگی کیونکہ ذاتی وقار کو متاثر ہو چکیا ہے اس صورت میں تجو بیت شرم میں
متبدل ہو جاتی ہے۔ شرم کے کامل فہم میں ضمنا خود خیالی کا مفہوم داخل ہے
جسکو فہم کسی اور بار میں بیان کرینگے یہاں یہ بحث ملتوی کی جاتی ہے۔
اب یہ محل ہے رنج اور خوشی کی ماضیت سے بحث کرنے کا جسکو ہم نے اپنے
جذبات اولیٰ کی فہم سے خارج کر دیا ہے کیونکہ یہ رنج خوشی کی آمیزش جنہی
حالت کی صفتیں ہیں جیسا کہ بیان ہوا تھا نہ کہ خود جذبات جو بذات خود قیام
کر سکتے ہوں۔

اولاً ہم جذبہ کی ایک ایسی حیثیت پر کچھ کہیں گے جس سے بہت غفلت
کیگئی ہے۔ اس خوشی سے غلغلوہ جو کامیاب کو ہوتی اور اس رنج سے غلغلوہ
جو ناکامیاب کو ہوتا ہے طلبہ کو سنیں کسی مقصد کی سمت میں جو ہر جذبہ
عالمیت میں شامل ہے معلوم ہوتا ہے کہ ہر اولیٰ جذبہ میں ایک اصلی حیثیت کا
تثانیہ ہے جیسا کہ اس طرح احساسات بھی ترکیب اور اک میں ہوا کرتی
ہے حیثیت کا تثانیہ رطبت میں اس واقعہ سے بے نیاز کہ اور انکی طلبہ کامیاب
ہو یا ناکام رہے۔ اور اصلی حیثیت کا تثانیہ جذبات میں اسی ضابطہ کے تابع معلوم
ہوتا ہے جو صورت اساس کی ہے یعنی جذبہ کی شدت کے بڑھنے کے ساتھ
خوشگوار ناخوشگوار حیثیت کے انداز سے مغلوب ہو جاتا ہے اس طرح کہ جب
شدت میں اعتدال ہو تو بعض خوشگوار اور بعض ناخوشگوار ہوتے ہیں لیکن شدت
کی افراط سے سب ایک ہی طرح ناخوشگوار یا رنج وہ ہو جاتے ہیں اور شاید
جب شدت میں بہت لمبی ہو تو سب شگوار ہوتے ہیں۔ اگر یہ صورت ہے تو
مثلاً احساسات کے جذبات میں بھی ایک دوسرے سے اختلافات تعلیم میں
حیثیت کی میزان میں باعتبار مقام یعنی مدد متاثر تثانیہ حیثیت خوف جب شدت ہو تو

وہ کسی شغل میں کوئی لطف پیدا نہیں کرتا۔ جیسا کہ ہم شخصیں کیا تھیں اور شکاروں اور عموماً ہر صاحب عزم میں ملاحظہ کرتے ہیں لیکن جب اسکی شدت درجہ اعلیٰ پر پہنچ جائے تو وہ بہت عجیب ہو جاتا ہے۔ دوسری جانب نازک جذبہ کی دھن خوشگوار ہوتی ہے علاوہ اس صورت کے جبکہ اسکی شدت بہت بڑھ جائے۔ اور ابتدائی جنس ذاتی (مباحات) اس سے بھی زیادہ خوشگوار ہے اور غالباً اسکی شدت کیسی ہی کیوں نہ بڑھا خوشگوار ہی رہتی ہے۔

پس ہم خوشی اور رنج کو کیا سمجھیں؟ کیا خوشی محض لذت ہے کیا دونوں لفظیں مترادف ہیں؟ بدانتہا ایسا نہیں ہے خوشی لذت سے بڑھی ہوئی ہے کیا کسی شاعر نے لذت کے باب میں ایسے بلند مضامین تحریر کئے ہیں جو کہ کورج نے خرمی کے بارے میں لکھے ہیں۔

اے اک طینت انسان تو مجھ سے کیا پوچھتا ہے کہ یہ زبردست توسیقی روح میں کیا ہے اور کہاں سے آئی ہے یہ روشنی یہ شان یہ نور اتنی جھلک خود بخود بھی خوبصورت ہے اور خوبصورت بنانے کی قدرت بھی کتنی ہے! عفت ماب خاتون خوشی بھی نہیں دیکھی مگر اسکو جو پاک دل رکھتا ہو اور ایسے وقت جس میں کوئی خلل انداز نہ ہو خوشی۔

خوشی ایک لذت کا ابر ہے جس سے پیدا ہے اسکا سرچشمہ خود ہماری ذات ہے ہمیں سے تمام دلفریبیا جو کان سے قلمت لگتی ہوں یا آنکھ سے تمام رنگ اور رنگیناں اسی کی گنج کی آواز ہیں تمام رنگ اسی نورانی رنگ آمیزی سے ہیں

صاف ظاہر ہے کہ خرمی لذت سے بڑھی ہوئی ہے خواہ لذت کیسی ہی شدید ہو۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ تمہارا دماغ چھوڑے سب سے خالص صنف خوشی (خرمی) کی کیا ہے۔ ایک چاہنے والی ماں کی نرخی جب وہ اپنے خوبصورت نندہ رست بیٹے کو کھلاتی ہے۔ اس صورت میں

چند اجزاء خرمی کے جذبہ کو پیدا کرتے ہیں (۱) ایک جمالی لذت جب ماں کی نظر نیچے کے حسن و جمال پر پڑتی ہے اس لذت میں اور دیکھنے والے بھی اس کے شریک ہو سکتے ہیں (۲) ہمدردی کی لذت جو نیچے کے شہسوم خیرے کو دیکھ کے ماں کے دل میں متغلس ہوتی ہے (۳) جذبہ یازک شغف جس میں بذات خود ایک خوش آئند لہجہ ہے اور اس سے تدبیر بھی نشی حاصل ہوتی ہے (۴) اثباتی شمس ذات یہ بھی بذات خود خوش آئند ہے اور اس سے ایک مثالی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ماں اپنے بچہ پر فخر کرتی ہے کہو نکہ یہ اسکی کرتوت کا ایک ثبوت ہے (۵) یہ ایک ان دونوں ادنیٰ جذبول سے ماں نے ایک قومی روح ان کے نظام میں تکمیل پاتا ہے ایک تو اس الفت میں جو اسکو اپنے بچے سے ہے اور دوسرے اول التفات کے نظام میں جو اسکو اپنی ذات کی جانب سے یہ دونوں اسکی فطرت کے سب سے قومی اوجہ انیات سے ہیں جو اس جذبہ کی اسکی اور بچہ کی ذات ایک ہی ہے دونوں بلکہ ایک جام و جدان یا آرزو بنتا ہے اتنی وجہ سے جن بات مذہب اور استوار ہو جاتے ہیں (۶) یہ واقعہ کہ جذبات بطور جداگانہ تجربہ کے کسی اتفاقی معروض کے موجود نہ ہونے سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ انکی تکمیل ایک مضبوط اور استوار نظام کے اندر ہوتی ہے ان کو ایک وسیع پیش بینی ہوتا ہے وہ ایک غیر محدود مستقل وسعت میں بڑھتے ہیں اور اس بچہ کی دل امید یا خوشنکس توقع اس کے ساتھ ضم ہو جاتی ہے۔

شادمانی ایک پیچیدہ جذبہ کی حالت ہے جسکی ایک مثال وہ تھی جو ابھی مذکور ہو چکی ہے جس میں ایک یا زیادہ اولیٰ جذبات ایک قومی وجد ان کے نظام میں تکمیل پائے اصلی جزو کا کام دیتے ہیں۔ فقط خرمی کہنا مناسب نہیں کہے بلکہ جذبہ خرمی کہنا چاہئے۔ اور اگر ناوا جب اختراع کی کوشش سے ہم یہ جانتے ہیں کہ خرمی کو ان جذبات سے جدا کر لیں جن کے ساتھ مل کے یہ ناقابل انفکاک کل بناتی ہے تو ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ خوشی (لذت) ہے لیکن خوشی صنف اعلیٰ کی ایسی خوشی جس کا مبدیہ و مقصد

(بیمیدہ) ہے جو ایک یا زیادہ وجدانیات کے مرتب تعامل سے پیدا ہوتا ہے۔ مقتدیہ خاصہ تبعوی ذہنی تنظیم کا ہے۔ غم پر غور کرنے سے بھی ایسے ہی نتائج نکلتے ہیں مثلاً اسکے موادی ماں کا غم آپسے جو بیچ کے تلف ہونے سے ہوتا ہے۔ جذبہ نازک (شفقت) موجود ہے اگرچہ ذرا اہل اسکی حسی لحمن ہے اس صورت میں غمناک سے کیونکہ اسکا اقتضا ضائع ہو گیا ہے اور سوانہایت ہی قلیل اطمینان کے اس سے کوئی حاصل نہیں ہے جو چھوٹے چھوٹے کاموں سے ہوتا ہے مثلاً قبر پر پھول ڈالنا۔ اور یہ جذبہ جلی میل ایک قوی وجدان میں ہوتی ہے استوار ہے اور غم اس کے غیر موثر اقتضا کا بار بار ہوتا رہتا ہے فخر اور تائبہ کا خون ہو گیا ہے اور چند ہی اشخاص ان حالتوں میں منفی حیثیت (فروتنی) سے بچ سکتے ہیں (یعنی اپنی ذات کو عاجز بیکار اور بیچ سمجھتے ہیں) کیونکہ ایک جزو عظیم ذات کا اس سے جھین لیا گیا ہے۔ اور ایسی کوشش کا خیال جو ہو سکتی تھی مگر نہیں ہوئی منفی حیثیت (عجز) کے غم کی شدت کو بڑھا دیتا ہے۔ پس اس صورت میں ہم خصوصیت کے ساتھ اسکو جذبہ غمناک کہہ سکتے ہیں اس جذبہ کی لحمن نہایت اندوگیاں ہے یہ ایک ثنائی مرکب جذبہ نازک اور منفی حیثیت ذات (عاجزی) کا ہے۔ اور اس صورت میں مثل اور صورتوں کے غم میں ضمناً ایک یا زیادہ ابتدائی جذبات دخل ہیں جو ایک وجدان کے اندر حرکت کرتے ہیں۔ شاید ہر صورت میں جذبہ نازک ضرور ایک عنصر ہے کیونکہ اگر جذبہ نازک (شفقت) کو نکال ڈالیں تو شخص غم آلود منفی حیثیت ذات یا عاجزی باقی رہ جاتی ہے اس جذبہ کو بھی جد کرو تو پھر کچھ باقی نہیں رہتا مگر ایک غم آلود افسردگی کا حس خبیث نہیں کہہ سکتے شاید آزدگی کہیں۔ ایسی ہی حالت جس کا

لے عظیم اب سے رو بہ ایک شخص کی رات مع اسکے ماحول تعلقات کے ۱۲ م۔

آخر میں مذکور ہوا ایسے حادثہ سے پیدا ہوتی ہے جو عشق کے وجہ ان کو فنا کر دے اور اسی حالت میں اسکے معروض کو مٹا دے مثلاً ایک دوست جو شدید وجہ ان کا معروض تھا (بہت محبوب تھا) دفعۃً کوئی نکلانا نہ حرکت کر کے ثابت کر دے کہ وہ ہمساری دوستی سے دست بردار ہوا اور وہ ہرگز اس قابل نہ تھا اس شور میں ایک ناقابل برداشت رنج کا وقوع ہوگا ایک ایسی حالت جس میں کسی اقتضا یا آرزو کا پتا نہ ہو اسکو رنج نہیں کہہ سکتے آرزو کی کہیں تو کہیں۔ لیکن اسکا خیال کرنا دشوار ہے کہ ان حالتوں میں بھی قصہ یا خفی یا تنفر نہ ہو اور اسکا جوابی اقتضا۔ آرزو کی اور رنج میں قابل امتیاز فرق یہ ہے کہ حالت مذکور میں شفقت کم اور قصہ زیادہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ باپ جی کا اولاد تلف ہوگئی ہو قسمت کو کوسنا ہے اور آسمان کی شکایت کرتا ہے۔

اسی کیساتھ ہم کو چاہئے کہ رنج اور رحم کے فرق پر غور کریں رحم اپنی بسیط حالت میں شفقت ہے جس میں کچھ رنگ درد کا ملا ہوا ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے۔ یہ رنج سے فرق رکھتا ہے اگرچہ رنج بھی حقیقت درد الود جذبہ نازک ہے درد کی ہمدردانہ خصوصیت کا فرق ہے اور یہ کہ اس میں موجودگی الفت یا عشق کے وجہ ان کی نہیں ہے اور رنج میں ہے۔ لہذا رحم ایک سرع الزوال حالت ہے اور اسکی نظر یا قبل یا مابعد تک نہیں جاتی۔ البتہ یہ ایک عم آلود رحم بھی ہے مثلاً جب کوئی شخص ایک پیارے مرنیوالے دوست کی علالت کا ٹکراں ہوتا ہے اس صورت میں شفقت بھی ہے اور ہمدردانہ درد بھی ہے اور ان دونوں سے ملے رحم کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ہمارے وجہ ان عشق کے معروض کے تلف ہونے کا درد بھی ہے جو اس جذبہ کو غمناک کر دیتا ہے۔ ضرور نہیں ہے کہ اس میں ہمدردی کے رنج کی شرکت ہو یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مثلاً کوئی دوست مر جائے

سے لفظی ترجمہ اُن کو کوسنا ہے معاد اللہ یہ معنی قوموں کی عادت ہے۔ ہمارے مذہب میں تو آسمان کی شکایت خوشتر کیا کرتے ہیں وہ بھی کناہ ہے۔ ۱۲ م۔

جس کے باب میں ہم صدقِ دل سے یقین کرتے ہیں کہ وہ بہشت میں داخل ہوا ہے
 سینے اسی حیاتِ حیل زیادہ مسرت اور بہت ہے اب جو غم ہے وہ اپنے لئے
 ہے درحالیکہ رحم کا درد مفقود ہے لہذا ترجمہ حقیقت ایک شریفانہ جذبہ ہے
 قبل اسکے کہ ہم اس مضمون کو مختصر کر کے لکھی اور مضمون پر بحث شروع کریں
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سعادت کی حقیقت پر نظر کریں۔ سعادت کیا ہے؟
 کیا سعادت محض مسرت ہے یا مسرتوں کا مجموعہ اگر یہ نہیں ہے تو پیدا کیا ہے؟
 اگر علمائے اخلاق اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ کو مبذول فرمائے اور اس کا
 جواب پا جاتے تو بہت سی فتنے جو پہلی صدی میں اخلاقی مباحثہ پر صرف
 ہوئی تھیں مٹن۔ یہ کہ زیادہ فائدہ کے ساتھ دوسرے کسی سلب پر لگائی جاسکتی
 اصل منفعت علی الاتصال سعادت اور مسرت کو بعینہ ایک ہی سمجھتے رہے اور
 سعادت اور مجموعہ مسرت کو مترادف خیال کرتے رہے ہیں انھوں نے
 عموماً اس پر غور کرنے اور ثبوت دینے کا انتظار نہیں کیا۔ یہ اصول کہ مختلف
 اقسام کی کرا اور مسرت کی تقابلی عہدگی کا معیار وہ درجہ ہے جو کردارِ اسی
 میں زیادہ سے زیادہ خوشی کا حاصل ہونا ہے منظم نقطہ او کو اسے
 جس کردارِ اسی سے زیادہ سے زیادہ خوشی زیادہ سے زیادہ خداد
 انھیں کو حاصل ہو وہ سب سے بڑی سعادت ہے یہ اصول اگر زیادہ
 سے زیادہ انداز میں بعید اور قریب مستقبل دونوں داخل ہیں تو آسانی سے
 رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بعینہ اس منقولہ کے مثل سمجھا جاتا تھا کہ جملہ کردار کا
 مقصد یہ ہونا چاہئے جس سے مجموعہ مسرت میں ترقی ہو زیادہ سے زیادہ
 ممکن و عین تک۔ اور یہ منقولہ جسہ منتہا کے اس منقولہ سے واضح تر کیا گیا کہ
 ”پیش رو“ (مترجم) اور شاعری اگر دونوں ایک ہی مقدار مسرت کی گشتیں۔
 یہ مفقودہ اگرکے لیتوں پر گراں گزرا۔ اور انھوں نے انکشاف کی بنیاد
 کے لئے تاریک اور مخفی تصورات کو مٹولنا شروع کیا۔ اور بہت بڑی

حقیقت جو اہل منفعت کے سلسلہ میں شامل تھی اسکی عام مقبولیت ہونے میں
تاخیر کے باعث ہوئے۔ جسے ایسے مل نے شل اور ول کے سعادت کو
بعینہ مجموعہ مسرت قرار دیا اور اس حالت کو ترقی دینے کی کوشش میں مسرت
کے درجہ اعلیٰ اور ادنیٰ متفرکئے اور یہ بھی تجویز کیا کہ اعلیٰ کی طلب زیادہ غیر
محدود وسعت رکھتی ہے نسبت ادنیٰ کے۔ یہ کوشش درست راستے پر تھی
لیکن جب تک سعادت محض مجموعہ مسرتوں کا بھیجی جائے خواہ مسرت اعلیٰ
ہو خواہ ادنیٰ اور خوشی اور رنج ہی مقفیبات فعل کے تجویز کئے جائیں اہل منفعت
کا مسئلہ ناقابل تسلیم رہتا ہے۔

میرے نزدیک اس میں بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ کوئی شخص ناخوش
ہو اگرچہ وہ لذت یاب ہو اور ایک لذت دوسری لذت کے بعد حاصل
کر رہا ہے ایک مدت تک لیکن اس مدت تک ناخوش ہی رہے ایک ایسے شخص
کی حالت پر غور کرو جسکی تمام عمر کی انگلیں اور رازدیں فی الحال خاک میں
مل گئی ہوں۔ اور یہ فرض اگر دکھ اسکو راگ کا شوق ہے ممکن ہے کہ
فوری صدر کے دور ہو جانے کے بعد محفل نص و سرور میں شریک ہو راگ
سے لطف اٹھائے اور دوسری لذتیں بھی حاصل ہوں لیکن وہ ناخوش
(اُداس) ہی رہے گا۔ بلاشبہ اسکی ناخوشی لذت یابی کو دتوار کر دیگی یا اسکی
لذت یابی کو حقیقہ کر دیگی لیکن یہ دونوں (تجربے) حالتیں اگرچہ ایک
دوسرے کے خلاف ہیں لیکن ان میں ایسی منافات نہیں ہے کہ جب
ایک ہو تو دوسرا بالکل نہ ہو۔

اسی طرح ممکن ہے کہ کوئی شخص خوش ہو لیکن درمیان میں پتلا ہو محض
جسمانی درد ہو بلکہ درد کا صحیح منہوہ یعنی درد جس۔ خیال کرو اس شخص کی
حالت جس کی طبیعت نازک ہے جس نے کسی گذشتہ زمانے میں ایک کمزوری
کے لمحہ میں کوئی حرکت ناشائستہ کی ہے لیکن اسکے بعد اپنی کوششوں سے
بانات کی تلافی کا حقہ کر دی ہے اور اپنے نقصانات کو دوسرے شخصوں سے
بالکل قابل اطمینان حالت پر قائم کر لیا ہے اور بالکل خوش و خرم ہو گیا۔

اگر اسکا ذہن سچلی ناسائیت حرکت کی جانب جاتا ہے تو اس کو ایک تکلیف دہ حسرت ہوتا ہے اگرچہ وہ بلا توقف خوش و خرم رہے۔ یا ایک اور شخص کی حالت کا خیال کر دے۔ یہ صورت اس سے بھی کماف تر ہے کہ ہر شخص کو اعلیٰ درجہ کی خرمی ہوتی ہے کسی بیمار یا مصیبت زدہ کی تکلیف کے برطرف کرنے کی جستجو میں۔ ایسے شخص کو ہمدردی کے درد کا حس ہوگا لیکن جتنک وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ بھلائی کر رہا ہے وہ خوش و خرم ہے اور ان لمحوں میں بھی اسکی خرمی زائل نہوگی جبکہ اسکو رحم سے بھرا ہوا جذبہ ہو۔ بلکہ ہم یقین کر سکتے ہیں کہ اس ہمدردی کے درد سے اس کی خرمی اور زیادہ ہوگی گوکہ اسکو اس درد کا حس ہو۔ فرض کرو کہ ایک رحم دل ہمدرد شخص جو دوسروں کے ساتھ بھلائی کر کے خوش ہوتا ہے اسکا کوئی دوست اپنے تمام مصائب اُسکے آگے اسکی اطمینانی حالت میں پیش کر دیتا ہے اسکو ہمدردی کا درد ہوگا لیکن اسکی خرمی اس حالت میں بڑھ جائے گی۔ کیونکہ اسکو معلوم ہوگا کہ اسکا دوست اس پر اعتماد کر کے اسکو اپنا راز دار بناتا ہے اور اس کو اس راز کی سپردگی سے راحت ہوتی ہے۔ کیا یہ واقعات یہ نہیں ثابت کرتے کہ خرمی شخص مجموعہ مسرتوں کا نہیں ہے؟ تو پھر یہ کیا ہے؟ میں خیال کرتا ہوں کہ اسکی ایک غیر متفقہ تفریف ہو سکتی ہے اس فول سے کہ خرمی کو خوشی سے وہی نسبت آئے جو کہ مسرت کو شادمانی سے ہے۔ خوشی ایک صفت شعور کی ہے جبکہ قیام صرف ایک لمحہ کیلئے ہوتا ہے یا یہ کہ زیادہ سے زیادہ وہ سرِ بیع الزوال ہے اور یہ پیدا ہوتی ہے کسی ذہنی طریق سے جس میں اسکی ذات کا ایک جزو قلیل شامل ہے۔ شادمانی پیدا ہوتی ہے وجدان یا مرتب نظام کے تالیفی عمل سے جس میں اس شخص کی خصوصیت یا ذات کا جزو اعظم شامل ہے۔ کم سے کم یہ ہے کہ یہ بالقوہ استواری اسباب رکھتا ہے اور اسکی اندرونی گونج (جدوا) بہت گہری ہے اسکا خم خوشی سے زیادہ ہے۔ یہ حقیقت ایک شخص کی ذات کا جزو ہے ایسا کہ کوئی شخص اپنی ذات

بعد اکر کے فلسفیانہ استعمار کے ساتھ اسپر غور نہیں کر سکتا ہے۔ جس طرح میں اپنی سر تو پر غور کر سکتا ہوں۔ خرمی ایک شخص واحد کے مجموعہ وجدان کے کامل تنظیم عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی شخصیت جس کا ایک وجدان علی الاطلاق تعال میں دوسرے کی تائید کرتا ہے اس متصل تعال کا مقصد واحد ہوتا ہے۔ لہذا شخصیت جیسی کامل اور جملہ صفات کمال سے متصف اور تجرید میں منفرد ہوگی اتنی قدر اس کی صلاحیت پائدار اور استوار خرمی (سعادت) کی زیادہ ہوگی اگرچہ کوئی اندرونی لہر جملہ اقسام کلام کی جاری ہو۔

بچے یا ناکامل مانع انسان میں جسکی شخصیت شخص اور عین نہیں ہوتی ہے کہ فوری خوشی یا رنج تمام شعور بر حاوی ہو سکتا ہے اور جذبہ کی ایک موج جاری ہو جاتی ہے در حالیکہ سچتہ اور کامل شخصیت میں ایسی خوشی یا رنج بہتے دریا کی سطح میں ایک جھکولے کی طرح معلوم ہوتی ہے جبکہ اصلی دھارا ایک سمت خاص میں روانی رکھتا ہے۔

اگر یہ بیان خرمی (سعادت) کا درست ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سعادت کی ترقی محض خوشی کی ترقی نہیں ہے بلکہ اعلیٰ درجہ شخصیت کی تکمیل مزید ہے۔ وہ شخصیتیں جو محض خوشی کی صلاحیت نہیں رکھتیں جانوروں کی طرح بلکہ سعادت کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر یہ نتیجہ سائنس ہے تو معاشرتی حکمت کیلئے سعادت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مسئلہ ایسے علمائے اخلاق جیسے ٹی ایچ گریں کی بہت دوسرے حمایت کرتا ہے تاکہ وہ اپنے مقبول مسئلہ کو روشن خیال واقفیت کے ساتھ توفیق دیں۔ کیونکہ ایک فرقہ اسپر مصر ہے کہ اصلی مقصد اخلاقی کوشش کا یہ ہے کہ شخصیت کی تکمیل ہو اور دوسرے فرقہ مزید شادمانی کو علت غائی قرار دیتا ہے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں کا مقصد بعینہ کیساں ہے۔

باب سوم میں بیان کیا گیا تھا کہ تعریف (حد) جذبہ کی جو وہاں اختیار لگائی تھی وہ اسکی مستلزم تھی کہ حیرت اور خوشی کو اصلی ابتداء کی جذبات کی فہرست سے خارج کر دیا جائے۔ کیونکہ حیرت ایک انفعالی

حالت ہے جسکے مفہوم میں کوئی جہلیت جو اس سے مطابقت رکھتی ہو داخل نہیں ہے اور اس کے ساتھ کوئی مخصوص طبعی رجحان بھی نہیں ہے۔ محض عمومی تحریک کی ایک شرط ہے جو کسی شدید ذہنی ارتسام پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ ایک ارتسام سے پیدا ہوتی ہے ایسا ارتسام جو توقع کے خلاف ہو اور جسکے ساتھ ہم اپنی ذات کی فوری درستی نہیں کر سکتے۔ جس سے ایک ساتھ ہی کوئی جذبی حالت اور طبعی مطابقت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ مفہوم بہ نثر کی ایک فوری حالت ہے جو ارتسام کے وصول ہونے اور اس کے مناسب حیثیت کے قبول کرنے کے مابین واقع ہوتی ہے یہ ایک لمحو کش کش اور انظر آ کر کا ہے۔ مابین حیثیت عادی کے جسکا تقابلی تجربات سادہ سے ہوا ہے اور جدید حیثیت کے جو غیر معمولی حوادث سے پیدا ہوتی ہے۔

ضمیمہ پانچویں

طبع باطنی میں شیطانی رجحان کوئی فشر نہیں کیگی مگر اب اس نوٹ سے اسکی نکالی گجائی ہے۔
 پشمانی ایک جذبہ ہے جو اہل اخلاق کے نزدیک امن مستی کے شدید اثرات سے ہے جسکو کائنات (ایمان) کہتے ہیں۔ یہ ایک لطف جذبی حالت سے جسبہر ایک احمق قابل وجدان خود داری کا عموماً خلقی وجدان کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ وجدان کسی کدشتہ فعل کی یاد سے پیدا ہوتا ہے جس کا ہم کو سمجھ افسوس ہو۔ ہر افسوس میں رنج (درد) شامل ہے اسوجہ سے کہ اقتضا یا آرزو جو اسی اہل ہے اور یہ اقتضا کسی ایک کا چند جہلتوں سے ہو سکتا ہے اسکا رخ کدشتہ کی جانب ہے نہ کہ آئندہ کی جانب اور اسلئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ ضرورتاً اور دواماً ضائع ہے۔ مگر ان صورتوں سے افسوس کی یہ فرق ہے کہ اس صورت میں افسوس کا باعث خود اپنی کردار ہوتی ہے۔

لہذا جو غصہ آرزو کے تلف ہونے سے آتا ہے وہ اپنی ہی ذات پر ہوتا ہے اور اسکی تشفی لعنتِ نامت سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب اپنے ہی اوپر ہوتا ہے تو وہ تمام اس پیچیدہ حالت کی رنج و ہی اور پرہنجائی ہے۔ بلکہ اپنی ذات کو آزار پہنچانے و مٹانے یعنی خود اپنی ذات کو تخریر دینے سے (الرحمہ فی الجملہ ضائع شدہ آرزو کی تسکین ہوتی ہے مگر خود داری کو جو زخم لگاتا ہے اسکا اندمال نہیں ہوتا کیونکہ متالیہ ذات کے تحقق میں ناکامیابی کا علم ناقابلِ انکار ہے۔ اس جزو موثر کے واسطے سے پستیانی شرم سے مربوط ہے اور عمدہ عرف پستیانی کی یہ پستی ہے کہ یہ ایک شرمناک اور خضب آلود انوس ہے۔

۱۔ سوالیہ اب کے تحقق سے یہودیہ کہ جو قد و مسرت ہماری حد ہمارے نزدیک تھی اسکو نقصان پہنچا ہم خود ہی طے سے گر گئے اور ہم ایسی طر میں اسے حقیر ہو گئے ہیں کہ اب اسکی تلافی خود ہمارے امکان میں نہیں ہے۔ ہم ایسے موقع پر ایسی دل میں کہتے ہیں "اسوس اہم سے کیا لیر رک ہو گئی" اسکا نام پستیانی ہے۔ ہمارا الفاظ جس سے کہ ہم خود ہیں محنت سکنے ۱۲ مترجم۔

بائشتم

وجدانیات کا تدریجی کمال

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وجدان ایک مرتب نظام جذبی میلانات کا ہے جو کسی شے کے تصور (مثالیہ) کے گرد مرکوز ہوتا ہے۔ ایک ذہن میں جو معرقت تلمیل میں ہو ترتیب وجدانیات کا تعین اتنا تجربہ میں ہوتا ہے۔ یعنی وجدان کا نمو ذہن کی تعبیر میں اس قدر ساخت کا پختہ ہوا نہیں ہے۔ یہ امر بالکل صحیح ہے گو کہ مادری وجدان تقریباً پیدا نشی ہوتا ہے مگر ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ آدمی کی ماں میں یہ وجدان عموماً واقع ہوتا ہے کہ امکاں بلکہ عموماً فی الواقع معروض وجدان کے گرد اولاد کے پیدا ہونے سے پیشتر اسکے نمو کا آغاز ہوتا ہے۔

وجدانیات کا نمو اشخاص اور جماعتوں کی خصلت اور چال چلن میں عظیم اہمیت رکھتا ہے یہ تنظیم انفعالی اور طلبی حیات کی ہے۔ اگر وجدانیات نہ ہوتے تو ہماری جذبی حیات بالکل نامرابط ہوتی۔ جس میں کوئی ترتیب استواری یا قیام کسی قسم کا نہ ہوتا اور تمام معاشرتی تعلقات اور کردار از بسکہ جذبات اور ان کے دواعی پر موقوف ہوتے لہذا بالکل غیر مربوط ہوتے اور ناقابل

لے ایک حال کے مضمون تنقید کتاب سٹریٹس میں بیٹنس (ماہدہ جلد ۱۶ صفحہ ۵۰۲) مٹریڈ نے اشارہ کیا ہے کہ عشق کے وجدان کا نظم پیدا نشی ہے۔ میں اس اشارہ کے تسلیم کرنے کے کافی وجوہ نہیں دیکھتا اور محکومین ہے کہ اس قسم کے سمکات مشکلات کے حل کرنے سے وائد استواریاں پیدا کرے گی۔ گذشتہ ابواب میں میں نے اشارہ کیا ہے کہ بعض حسیں مکمل ہے کہ قریبی پیدا نشی ربط رکھی ہوں۔ مثلاً جنموذی حلیت اس طرح خصوصیت کے ساتھ مادری جبلت سے مربوط ہے۔ اور مرد کی جنسی جبلت کے ساتھ مکمل بیان بھی خطہ اعراض کی کچھ اس معلوم ہوتی ہے۔ ۳۴

پیشین گوئی اور نا استوار ہوتے۔ صرف وجدانیات میں جذبی میلانات کی نظامی ترتیب کی وجہ سے فوری تقصیبات جذبات پر ہم کو ارادتنا قابو رکھنا ممکن ہے۔

ثانیاً یہ کہ قدر و قیمت پر حکم لگانے کی اصل ہمارے وجدانیات میں ہے۔ اور خلقی اصول کا بھی یہی سہ حشر ہے کیونکہ خلقی مفاد پر حکم لگانے سے وہ صورت پذیر ہوئے ہیں۔

جذبات کی بحث میں ہم نے انکاسیم اور تقسیم موافق اونکی ماہیت کے کی ہے اس حیثیت سے کہ وہ شعور کی انفعالی حالتیں ہیں اور کردار کے رجحانات ہیں۔ وجدانیات کے تقسیم اور تقسیم کی کوشش بھی جذبی میلانات کی ماہیت کے موافق ہونا چاہئے۔ وہ جذبات ہو وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں۔ لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وہی جذبی میلان بالکل مختلف وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں لہذا انکے تقسیم اور تقسیم میں ہم شعوری ہی دور اس اصول کے راستہ پر چل سکتے ہیں۔ لہذا وجدانیات کے چند ہی اسماے عام ہیں۔

اسما میں غشش، سہ تاثر، غلبہ، ایسے وجدانیات ہر انکا اطلاق ہے جو معروف و غائب کی جانب کسی شخص کی کشش کے باعث ہونے میں عموماً واسطے سے نازک جذبہ (شفقت) کے تحفظ کے اقتضا کے ساتھ جو کہ ان وجدانیات کا جزو اعظم ہے۔ اور نفرت ناسندی اور کراہت یہ نام اون وجدانیات کے ہیں جنکے امعد و ضات سے احتراز کیا جانا ہے یعنی جو چیزیں قابل نفرت کردہ یا ناسند ہیں ان سے بچنا چاہئے۔ ردہ وجدان ہیں جنکی حیثیت بارحجان کراہت ہے خوف یا شہر کیواسطے سے ایسی ترکیب میں یہی چیز یعنی خوف یا شہر حاوی ہے۔ یہ دو نام الفت اور نفرت اور انکے ضعیف تر پسند و ناپسند ہیں گو کہ دوسرے طور سے یہ مترادف الفاظ ہیں۔ الفت اور نفرت بہت عام ہیں۔ ہر ایک ان میں سے وجدانات کے ایک بڑے طبقہ کیلئے فاعل ہے۔ ان وجدانیات کی ترکیب مشابہ ہے اگرچہ ماہد گزرفرق رکھتے ہیں۔ مشترک خاصہ ان میں سے ایک طبقہ کا یہ اساس رجحان ہے کہ معروف و غائب تلاش کیا جائے اور اسکی موجودگی سے خوش ہوں گرد و سرب طبقہ کا

رجحان یہ ہے کہ معروف سے احقر زہ کیا جائے اور اس کی موجودگی آزار دہ ہو۔

ایک تیسری قسم وجدانیات کی بہکوسلم کرنا ہوگی۔ یہ گذشتہ وجدانیات سے خاص اختلاف رکھتی ہے۔ مبداء اسکا ذاتی خیال (یعنی اپنی ذات کو عزیز رکھنا) اسکا بہترین نام عزت یا توقیر ہے۔ توقیر اور عشق میں یہ فرق ہے کہ جذبہ نازک کا خاص مقام عشق میں ہے۔ لیکن توقیر میں اسکی کمی ہے اور اگر ہے بھی تو بہت ہی پست مقام پر ہے۔ اجزاء خاص توقیر کے مثبت اور منفی حس ذات کے میدان میں۔ اور توقیر کا عشق سے صاف صاف امتیاز یہ ہے کہ شرم عشق کا سب سے قوی جذبہ ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اگر توقیر گذشتہ بیان سے ایک وجدان ہے کہ اس کے اصلی اجزاء خود خیالی کے جذبات ہیں تو یہ کہنا ہمارا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم دوسروں کی توقیر کرتے ہیں۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ ہم انھیں کی توقیر کرتے ہیں جو اپنی توقیر کرتے ہیں پیچھے ہمارا دوسروں کی توقیر کرنا ہمارا وہ انھیں اس توقیر ذات کا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص خود دار نہ ہو تو ہم اسکی توقیر نہیں کرتے گو کہ ہم اس کے بعض صفات کی قدر کریں یا اس کو پسند کرتے ہوں یا اس سے کسی درجہ کا عشق بھی رکھتے ہوں۔ یہ معروف واقعہ ہے کہ ہم پسند کر سکتے ہیں اگرچہ توقیر نہ کریں یا توقیر کر سکتے ہیں اگرچہ پسند نہ کرتے ہوں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں وجدان عشق اور توقیر در اہل جدا جدا ہیں۔

اگلے علمائے اخلاق اکثر (حب ذات) کہا کرتے تھے اور انھوں نے عموماً دو مختلف وجدانوں میں خلط و خبط کیا تھا۔ حب ذات اور توقیر ذات حب ذات خوش شہمتی سے ایک نادر الوجود وجدان ہے۔ یہ خود خیالی کا وجدان بالکل ہی خود غرض شخص کا ہوتا ہے یعنی ایسا کم ظرف شخص جو خود پسند یا انایت پسند ہے۔ ایسا انسان صرف اپنی ہی ذات پر شفقت رکھتا ہے۔ وہ اپنے ہی اوپر رحم کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ اسکو مثبت حس ذات نہواور شرم کی

لہ کہا جائے گا کہ (معصوم) نے عطا حب ذات کے مفہوم کو محدود کر کے قدیم سنہال جو مسلہ چھو رہے

قابلیت ہی نہ رکھتا ہو۔

علامہ ان تین خاص صنفوں عشق، نفرت، توقیر، جنکو کامل یا پورا ہو
ہو، وجدان کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ اور وجدانوں کے وجود کی
معرفت بھی حاصل کریں جن کی مثال کے مذاج مختلفہ ہیں ان میں بعض
ابتدائی حالت سے لیکر اعلیٰ کی طرف گئے ہیں یہ کیسیں کے مدارج ہیں
اگرچہ بعض ان میں سے اعلیٰ درجہ کی کیسیں بھی نہیں مانتے کہ ان کے نام
ہم نے موافق ان خاص جذبی میلانات کے رکھا ہے جو ان کی ترکیب میں
داخل ہیں۔

وجدانات کی تقسیم ان کے معروضات کی ماہیت کے اعتبار سے ہی ہوتی
ہے۔ اس طرح ان کے تین بڑے طبقے ہو جاتے ہیں یعنی خاص، عمومی، عام۔
مجرد وجدان۔ مثلاً کسی خاص شخص سے محبت کرنا عموماً سچوں سے محبت
رکھنا، اہل بیت یا ان کی کو دوست رکھنا۔ ان کی مثال اشخاص ہیں اس ترتیب
سے ہوتی ہے خاص، عمومی، وجدان بلا شک سب سے پہلے اولیٰ اور
انکا کتاب آسان ہے نقد وجدانات کی جنکو ایک شخص انساب کر سکتا ہے
اولیٰ کے معروضات کے تیار کے لحاظ سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن
تقریباً ہر شخص کے وجدان قلیل تعداد رکھتے ہیں۔ شاید صرف ایک ہی
ایسا ہوتا ہے جو سب پر فوق لیجا تا ہے۔ قوت کے اعتبار سے اور انکی
کردار کے تناسب کے لحاظ سے وہ کردار جو وجدانات سے پیدا ہوتی
ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور اکثر اہل حقیقات کا مقصد ہے انکو مروجہ کلام میں اس میں نہ
پہلے ہی سے سمجھے ہوئے ہوں اور دفع و صل کیلئے۔ سوال کرونگا کہ علمائے نصاب کیوں اس میں مری کو
محسوس کر لے ہیں جو انکی علم کی عمیل کی مانع ہو مل ملی رہا۔ کہ تنبیہ یہ خاص تو کیوں مندرجہ لکھا ہے جسکو
ماہرین ایسے علم کے تنبیہ کی عمیل میں آراہیں انکو من و محنت کا حال ہے اور تباہت اور عدم مشامت کا املا کر لے
اہل کیا قدیم عاصرتش وادو آب حاک کو عاصرتش میں رکھنے پر مجبور ہیں۔ بل طبیعت گرمی اور کربا کی کو تباہ حال چہرہ اعلیٰ کر لے
اصرا کرتے ہیں ۱۲

ہر وجدان تاریخ حیات رکھتا ہے جیسے ہر زندہ نظام تاریخ حیات رکھتا ہے۔ اسکی تعمیر بہ ندیج ہوتی ہے۔ پچیدگی اور استوار می پڑھتی رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ غیر محدود و منحصر کرتا رہے یا ایسا نہ آجائے کہ زوال ہونے لگے اور جلد یاد میں زوال پذیر ہو جائے، یا کلا۔

جب کوئی بندہ بہایت رور کے ساتھ یا بار بار کسی خاص معروض سے متاثر ہو تو ایک وجہ ان کی پیدا پڑ جاتی ہے۔ فرض کرو کہ کوئی سچے الفاظ ایسے لوگوں کی محبت میں ہو جن کو دمعشہ شدید اشتعال ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک سخت مہاراج بابہس کو بچے کی زیادہ پروا نہیں ہے اور نہ اس کے حال پر توجہ رکھتا ہے لیکن دشمنی گھر کی مچھڑ کی دیتا رہتا ہے اور شاید مار پیٹتا ہے اس سختی کو بچے کے اولاد سچے مخالف ہو گا لیکن بار بار ایسے ہی واقعات کے ظہور سے بچے میں خوف کی عادت ہو جائیگی اور بابہ کی موجودگی میں خواہ وہ رسمی ہی سے کیوں نہ پیش آئے وہ سہما ہوا رہیگا۔ یعنی محض بابہ کا موجود ہونا بچے کے خوف کے میلان کو سخت السفوری تحریک دیتا رہے گا اور در اسے بغیر سے خوف کو ترقی ہو گی جسے کہ ڈرنا باطن میں اور ظاہر میں بھی اسکی خصلت ہو جائے گی۔ اس سے چہرہ بوجہ بچے کی کہ محض بابہ کے تصور سے ویسا ہی خوف طاری ہو گا جیسا کہ موجودگی سے ہوتا ہے۔ یہ تصور اس کے جذبے کے ساتھ لزوم پیدا کرے گا۔ یا صحیح علمی ممانہ سے نفسی طبعی میدان جس کا براہیمت ہونا اس تصور کے شعور کو شامل سے لزوم پیدا کرے گا اور مربوط ہو جائے گا نفسی طبعی میدان سے جس کی تحریک جسمانی اور ذہنی آثار خوف کے پیدا کرے گی ایسے لزوم میں ایک وجدان کی مثال ہے جس کو ہم خوف ہی کا وجدان کہہ سکتے ہیں۔

اسی کے مثل ہے مثل واحد یعنی وہ مہربانی جو الف ب کے حق میں کرے ممکن ہے کہ ب میں تنگداری کے جذبہ کو تحریک دے اور اگر الف بار بار مہربانی کرتا رہے اور ب بر احسان کیا کرے تو ب کو تنگداری کی عادت ہو جائے گی اور ایک استوار جذبہ حیثیت کی

الف کے حق میں پیدا ہوگی یعنی وجدان شکر گزاری کااب میں - یا بہر صورت ایک ہی فعل جس سے شدید خوف یا شکر گزاری پیدا ہو ممکن ہے کہ لزوم کو کم و بیش استوار کر دے اور اسی مناسبت سے خوف یا شکر گزاری کا ظہور ب میں بحق الف کم و بیش استقلال پیدا کرے -

یہی امر تقریباً سب میں یا کلیتہً اُس طبقہ کے جملہ جذبات کے لئے صادق ہے جس طبقہ میں جذبہ کے معروض کے لئے وجدان نہ مقدم ہے نہ پیدا ہو چکا ہے - مثلاً قدر شناسی غضب یا تنفر یا رحم - ہم کو چاہئے کہ سادگی کی جانب میں محدود صورتوں کو پہچانیں - ان وجدانات کو جو کسی معروض کے تصور کے ساتھ ایک منفرد جذبی میلان کے لزوم سے پیدا ہوئے ہیں - لیکن ایسا واقعہ کمتر ہوتا ہے کہ ایک مدت دراز تک وجدان ابتدائی حالت پر قائم رہے - ایسا وجدان یا تو بہ سبب فقدان محرک کے فنا ہو جائے گا - اور اگر تعلقات مع معروض کے باقی رہیں تو اُس کی تکمیل ہو جائے گی اور اُس کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو جائے گا - جیسے بسط وجدان خوف کا جو اس صورت سے پیدا ہو جس کو ہم نے سابقاً بیان کیا ہے اُس میں رجحان تکمیل کا پیدا ہوگا اور نہایت آمادگی سے اور جذبی میلانات کے ساتھ مرکب ہو کے نفرت بن جائے گا - غضب (غصہ) اکثر سخت نزاج باپ کی سخت تذیروں یا مانفت سے پیدا ہوگا شاید ممکن ہے کہ انتقام اور کراہت اور شرم (غیرت) بھی - اور ہر ایسے موقع پر جبکہ باپ ان جذبات کا معروض ہو تو یہ جذبات اُس کی ذات کی موجودگی سے یا محض تصور سے پیدا ہوں گے - یہ جملہ جذبات بار بار کی تحریک سے جو ایک ہی معروض سے واقع ہوتی ہے اُس معروض کے ساتھ لزوم پیدا کریں گے اور یہ لزوم ترقی کرتا رہے گا یہاں تک کہ محض اس معروض کا تصور کافی سختی یا کمزوری کے لئے کافی ہو گا یا سب کے سب باری ماری سے کامل فعلیت کے ساتھ برہنہ ہونے رہیں گے - اس طرح ابتدائی وجدان جس کا جزو منفرد خوف تھا مکمل ہو کے قاطبتہ نفرت بن جائے گا -

اب ہم ماں باپ کی محبت کو ایک کامل قوی اور اعلیٰ درجہ کی پیچیدہ
صنف وجدان کی فوض کرتے ہیں اور اسی بروز میٹھیل پر غور کر کے ہیں۔
بچہ اپنی بے بسی نزاکت اور مصائب کی وجہ سے جلد تریا و بر میں ماں باپ
کے جذبہ نازک (شفقت) کو تھریک دیتا ہے۔ اگر ان میں کچھ بھی صلاحیت
اور جذبہ ملی ہو۔ اور باپ یا ماں سے بہ سبب کاہلی کے یا کسی بری روایت
کے اثر سے تحفظ کے اقتضائی نزاحت ہوتی ہے اسکو سلسلہ وار شفقت
کے کام کرنے سے تشفی ہوتی ہے۔ جب یہ جذبہ اور اسکا اقتضا ایک طرف
اچھے ا کے لئے بالفعل عمل کرنے لگتے ہیں تو وہ ایک ہی انداز سے
اسہولت مناظر ہو جاتے ہیں۔ سچہ ماں باپ کے لئے ایک لکش معروض
ہی جاتا ہے اور توجہ کو اپنی طرف بزور لٹینچ لیتا ہے۔ ماں باپ سچہ کی حالت
کے انکاراں ریتے ہیں اس کی نظارہ سے ہمدردی کو اور تھریک ہوتی ہے
جانتک بعض شہر معروض کے وہ اما کسی مرتبہ تک اس جذبہ سے لزوم
بیدا کرنے میں خواہ جذبہ ضیف ہی کیوں ہو۔ اور اسی کی مناسبت
سے ماں باپ میں جس اور جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح جلد نازک
اور لکش جذبات بار بار اسی ایک معروض سے برائیت ہوئے ہیں۔
تو منہ و اما بہ ترکیب۔ حمہ۔ تعجب۔ قدر شناسی۔ شکر گزاری۔ انش
کے اور اس کے ساتھ ہمدردی کا اہم اور لذت بھی۔ اور جو ک اگر سچہ سے
بے پروائی کریں یا اسکو ضرر پہنچائیں تو فوراً ماں باپ کو غصہ آتا ہے۔
یہ حالت اس حد تک باقی رہتی ہے جب تک وجدان باقاعدہ تکمیل پا رہتا
ہے جبکہ سچہ بخیرا ہو۔ پھر رفتہ رفتہ اسی معمولی تکمیل کے اثنا میں وہ وقت
آتا ہے جب سچہ ماں باپ کے وجدان کا جواب دینا (مکافات) کرنا
سکھ لیتا ہے اور اس کی الفت یا شکر گزاری کے اظہار سے ماں باپ کے
جذبات کی بخوبی تشفی ہوتی ہے۔ اور بچے کے اس کردار سے بہ نسبت
سائق کے زیادہ قوی اور گہرا اثر ماں باپ پر پڑتا ہے اس سے وہ
فعلن قاعم ہوتا ہے جہر عنقریب جہت کیجائے گی یعنی فعلی ہمدردی۔

صرف یہی انتہا نہیں ہے بلکہ ماں باپ بچے کو بعینہ اپنی ذات بنا لینے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں ایک خاص یکا نگلی کے طریق سے کیونکہ ماں باپ کو معلوم ہے کہ دنیا اس کے (بچے کے) عجیب و صواب کو ایک اعتبار سے ہمارا عجیب و صواب سمجھتی ہے پس اسکی خود خیالی کا وجدان عزت یا فخر بچے تک پہنچتا ہے۔ بچے میں جو صفت قابل قدر ہوتی ہے وہ ماں باپ کے مثبت نفس ذات کو نشئی دیتی ہے اور جو نقص بچے میں ہوتا ہے اس سے ان کو جھینٹا پڑتا ہے اور منفی حیثیت ذات (عجز) کو تخریک ہوتی ہے وہ خود ذیف ہوتے ہیں بچے کی شرم ناکامی بے عزتی ان کی شرم ناکامی بے عزتی ہے اور بچے کی فخریابی ان کی ظفریابی ہے۔ یہ دو وجدانوں کا امتزاج ہے خیال غیر اور خیال ذات کا ماں باپ کا یہ وجدان ہماری ماہیت پر بے نظیر تصرف رکھتا ہے اور ایک ایسا وجدان ہماری ذات میں پیدا کرتا ہے جو کہ مصدر بہلری عظیم مسرتوں اور رنجوں کا ہے۔ اور نہ صرف مختلف جذبات جیسے جذبہ نازک (شفقت) اور مثبت جس ذات کی تخریک اسکی پیچیدہ ترکیب میں ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر جذبہ جو کسی پیچیدہ وجدان کے نظام کے اندر متحرک ہو اسکو افر شدت اور اس کے انتضا کو مسند یہ توانائی اس نظام میں اسی کی رکنیت سے حاصل ہوتی ہے۔ زیادتی توانائی کی اسی قدر ہوگی جس قدر زیادہ تعداد سے میلانات اس میں شامل ہوں گے۔ اس سب کے ساتھ ابھی تک ایک اور عامل کے اضافہ کی ضرورت ہے۔ ہر کوشش اور ہر ابتداء جو بچے کے حق میں کیا جاتا ہے اور جو اہم اسکی وجہ سے برداشت کرنا پڑتا ہے اس وجدان کی قوت میں اضافہ کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ایسے واقعہ کے ساتھ ہم کو یہ حس ہوتا ہے کہ ہم اپنی ذات سے سمجھ اس وجدان کے معرض میں ملا دیتے ہیں۔ اور یہ جس ہماری کوششوں اور ابتداءوں کے مجموعہ کا اس کو مزید قدر و قیمت

لہذا اسی سبب سے اس صف کے وجدان جو خود خیالی کے وجدان کے امتزاج سے ہی مثبت کے وجدان کے ساتھ جو سوا اسی ذات کے اور کسی کے ساتھ ہو پیدا ہوتے ہیں (حس میں سے حس الوطن سب سے زیادہ ہوا کرتا ہے) اپنے طلبہ یا اپنے ہمتاؤں کو تخریک پیدا کر کے قوت اسی سے حاصل کرتے ہیں۔

بخشنا ہے۔ ہم بہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اس میں ہمارے حس میں ہم نے اپنا راس المال
تھوڑا ستھوڑا کر کے لگا دیا ہے اگر گھٹا ہو تو ہماری کوششوں کا مجموعہ تلف ہو جائے گا۔
اسی طریقے سے سچے سچی ہماری ذات کا ایک جز ہو جاتا ہے اسی طرح کوئی
ہنر یا علمی کام میں جس کی تہذیب و تدوین میں ہماری بہترین قوتیں صرف
ہو گئی ہیں اگر مقبول ہو تو وہ ہماری کمال مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ اور
اگر مقبول نہ ہو تو کمال رنج پہنچتا ہے۔ بالکل ویسا ہی جیسے ہماری ذات کی زندگی
باناں دیدگی سے۔

اگرچہ ماں باپ کا وجدان اپنی سب سے کامل صورت میں محض خیال
غیر (غیر کا خیال) اور خود خیالی کے وجدان کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے یہ مجموعاً
یا تو اس صنف کا ہو گا یا اُس صنف کا۔ اس بچے کی ماں کو جو سچے کوئی ذہنی یا بدنی
قتور رکھتا ہو یہ موقع کمتر ملے گا کہ وہ اپنی خود داری یا فخر کو بچے تک پہنچائے۔
سچے اُس کو مثبت حس ذات (فخر) نہیں عطا کر سکتا لیکن جس حد تک سچے کی
ذات کا ایک جز ہے وہ اس کی سترم یا آزار کا باعث ہو گا۔ تاہم مادری جبلت
اکثر اُن اثرات پر غالب آجاتی ہے جو نفرت کے باعث ہو گی۔ محبت کے۔
بچے کی سبب ضرورتیں مہارت شدت اور تکرار کے ساتھ اُس کے جذبہ نارک
شفقت کو اُٹھار دیں گی اور وہ بچے کی پرورش ایسے وجدان کے ساتھ کرے گی
جو تقریباً خالص جذبہ نازک شفقت ہے۔

دوسری جانب اکثر بایوں کا وجدان ایسے بچوں کے لئے بہت ہی
کم نازک ہوتا ہے یا بالکل نہیں ہوتا۔ اس کو عشق نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف
خود خیالی کے وجدان کی توسیع بچے کی ذات تک ہوتی ہے۔ وہ شکر گزار ہوتا
ہے۔ (یعنی اُس کی مثبت حس ذات کو تسفی حاصل ہوتی ہے) حکم بچے
قابل قدر شناسی ہوتے ہیں یا جب اُن کو کسی قسم کی کامیابی ہوتی ہے اُس
کو شرم آتی ہے جب وہ بے ادب ہوں یا اُن کا لباس درست نہ ہو نہیں ہوتا
یا بے وقوف ثابت ہوں۔ باپ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اولاد کو دنیا میں
کوئی اچھا مشرب ملے۔ باپ کو ان کی برتری کا حوصلہ ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح

جس طرح اُسکو اپنی ترقی کا حوصلہ ہوتا ہے یا اسکے لئے محنت کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہوتا ہے لیکن اُسکو جذبہ نازک کا شائبہ بھی اُنکے حق میں نہیں ہوتا۔ الفت کا وجدان برابر والے کیلئے عموماً قدر شناسی یا شکر گزار (انگنا) با رحم سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ محض جذبہ نازک سے اور خصوصیت کے ساتھ اُسکی تکمیل فعلی ہمدردی سے ہوتی ہے فعلی ہمدردی سے میری مراد وہ ہمدردی ہے جو ایسے مفہوم میں پوری اور عام ہو۔ ہم کو چاہئے کہ اُسکو بسیط ابتدائی یا انفعالی ہمدردی سے تیز کر کے حقیقتِ حیات میں فی الجملہ شرکت رکھتی ہے لیکن برابر والوں کی الفت کے وجدان کی پیدائش میں فی الجملہ شرکت رکھتی ہے۔ کیونکہ درحالیہ جہلی صورت ممکن ہے کہ بالظہیر کی طرف ہو لیکن دوسری ممکن نہیں کہ صورت پذیر ہو یا استواری پیدا کرے بغیر کسی درجہ کی مکافات اور بغیر ہمدردی کے ایسی ہمدردی جو اپنے مفہوم میں پوری ہو۔

فعلی ہمدردی ایک مشکل سُل پیش کرتی ہے جسے بحث کرنے کا یہی عمل ہے یہ ایک باہمی ربط کو شامل ہے جو کم سے کم دو شخصوں میں ہونا چاہئے۔ ہر فریق اس ارتباط میں صرف ہی صلاحیت نہیں رکھتا کہ دوسرے کے جذبہ کو محسوس کرے بلکہ اُسکو متنا بھی ہوتی ہے کہ دوسرا اُسکے خاص جذبہ سے بہرہ دیا ہو۔ وہ فعلاً دوسرے کی ہمدردی کا جو یا ہوتا ہے اس صورت میں اسکی خاص تضحی ہوتی ہے جو اس کی مسرت اور رضا مندی کو بڑھا دیتا ہے اور جس صورت میں کہ جذبہ پرورد ہو تو اُسکے درد کو گھٹا دیتا ہے۔

یہ تعلق فعلی ہمدردی کا ممکن ہے کہ دو شخصوں کے مابین تکمیل پائے جنہیں نہ تو ربط ہو گیا ہے۔ اگر مشابہ جذبات سے وہ عموماً ایک ہی طور سے متاثر ہوتے ہیں اور یہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دونوں کے وجدان مشابہ ہیں ممکن ہے کہ دو شخص سالہائے دراز تک ساتھ رہیں اور اگر اُن کے وجدان بہت اختلاف رکھتے ہوں ایک ان میں سے کسی امر کو پسند یا ناپسند کرتا ہو جن سے دوسرا متاثر نہیں ہوتا اور دونوں میں عادتاً ہمدردی قائم نہ ہوگی۔ ممکن ہے کہ باہمی محبت ہو اور فعلی ہمدردی ہو

جیسے بعض صورتوں میں ماں اور اولاد میں ہوتا ہے۔ اور ایسی صورتوں میں جذبہ نازک کی مکافات ہوگی جب ایک فریق اس ارتباط کا مصیبت میں ہو دوسرا دوسرے پر رحم کرے گا۔ اس کی امامت کرے گا۔ لیکن ایسا وجدان محبت کا بغیر فعلی ہمدردی کے مسرت بخش نہیں ہوتا اور ممکن ہے کہ بار بار کے جھگڑے خفگیوں اور پشیمانیوں آزار دہ ہو جائیں ایسے تعلقات کی اکثر مثالیں مل سکتی ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جذبہ نازک اور ترجمہ کو اگرچہ عاوارہ عام نے اور اکثر علمائے نفیات نے ہمدردی کے ساتھ خلط کر دیا ہے لیکن ان میں ہمدردی شامل نہیں ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمدردی محبت کے لئے لازمی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہمدردی (سادہ یا انفعالی ہو یا پیچیدہ فعلی ہمدردی) اور جذبہ نازک اصلاً اختلاف رکھتے ہیں۔

اگر بہ کثرت تعلق فعلی ہمدردی کا درمیان کیسے ہی دو شخصوں کے جن کا ساتھ ہو گیا ہے قائم ہو جائے تو کچھ وجدان الفت کا یقیناً دونوں میں پیدا ہو جائیگا۔ اگر دونوں جذبہ نازک کی کچھ بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور ماسوا یا ناپ کی محنت کے فعلی ہمدردی یقینی بنیاد محبت کی ہے اور لازمی خاصہ کامل تسکین بخش الفت کا ہے۔

اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہے ہم کیوں ایسی تسکین کے جو یا ہوتے ہیں اور محض اس واقعہ سے تسکین پاتے ہیں کہ ایک اور شخص جذبہ میں ہمارا شریک ہے اگر جذبات مسرت بخش ہوں تو فی الجملہ تو فیج اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جب دوسرا شخص ہمارے جذبہ میں شریک ہے تو ہمارے جذبہ میں ایک شدت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ابتدائی ہمدردی میں ایک اساسی تاثیر و تاثر ہوتا ہے اور یہ تاثیر و تاثر ہماری خوشی اور ہماری شادمانی کو بہت شدید کر دیتا ہے لیکن اگر جذبہ میں شرکت ہو تو پرورد جذبہ بھی شدید ہو جاتا ہے مثل غضب انتقام خوف رحم اور تمکین جذبہ کے۔ تاہم ان صورتوں میں بھی ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ہمارے جذبہ کے شریک ہوں اور جب دوسرے ایسے ہوتے ہیں تو ہم کو تسکین ہوتی ہے۔

لہذا کچھ اور توضیح فعلی ہمدردی کی مطلوب ہے اور اس کے حاصل کرنے کیلئے

میرے نزدیک ہم کو چاہئے کہ اجتماعی جبلت کی طرف رجوع کریں۔ اسکی تحریک جو سب سے عمدہ معاشرتی جبلت ہے پچانی ہوئی صفت کا کوئی اور جذبہ اسکے ہمراہ نہیں پایا جاتا جسکی صفت پچانی ہوئی ہو جسے کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ مادہ بین حالتوں میں ایک پیمانی سی ہوتی ہے جبکہ گلی کی کوئی فرد اپنے ساتھیوں سے چھوٹ جاتی ہے۔ وہ مجبوراً ادھر ادھر بے تابی کے ساتھ پھرتی رہتی ہے جبکہ کہ ساتھیوں سے پھر لمبا ہے جملہ حیوانی اجتماعات میں یہی صورت ہوتی ہے۔ اس حالت میں یہ ضرور ہے کہ بظاہر یہ اجتماعی اقتضا مہموما کسی اور جبلت کی ساتھ کام کرتا ہے یعنی کسی اور جبلت کی تحریک جبلت مذکورہ بالا کو تحریک پر مائل کرتی ہے۔ خوف کی حالت میں یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اجتماعی حیوان صفت اور ساتھیوں سے کچھ فاصلہ پر جتنا رہے گا مگر ذرا کھٹکا ہونے پر وہ فوراً دوڑنے اپنے ساتھیوں سے مل جائیگا قبل اسکے کہ جھپٹ اور لپٹ کی نوبت آئے بی غصہ اور خیریت اور سفری جبلت اور جھوک کی حاجت میں غذا کی تلاش کا اللہ اور جوڑے کی جستجو میں بھی درست ہے۔ اکثر انواع کے جانور اکثر گرم و خشک رشتے میں یا صرف اپنے جوڑے اور بچوں کے ساتھ رہا کرتے ہیں لیکن مڈور و چلنے کو تحریک ہوتی ہے تو مجمع تغیر فرما کر رہا کرتا ہے۔

پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی جبلت سے اور گویا نوعی جبلتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔ کائنات ہی ان کے افشاء نہ کی غیر مومن حلقہ موعالی ہے یہ سبب کہ مشابہ جذبہ کی حالت میں نوع کی ہر فرد ایسے ساتھیوں سے بکری ہوئی ہو جو کہ انسان یقیناً یہ جبلت موروئی رکھتا ہے ہم اس جبلت میں اس اصل کے ساتھ ہیں جسکی ضرورت اس امر کی توفیق کیلئے بنا کہ خام ہر دی کے رد عمل سے یا شخص جذبہ کے ہمدردانہ نہیں سے فنی ہر دی کی تکمیل کیونکہ ہوتی ہے۔ جسکی تحقیق باب ہمارم میں ہو چکی ہے۔ اجتماعی حیوان کا یہ اندھا دھندہ اتکنا یعنی یہ خواہش کہ اپنی نوع کے جانوروں کے مجمع میں ہو جب کوئی جذبہ کی حالت طلبدی ہو ہم انسانوں میں یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ جو لوگ مثل ہمارے ایک ہی جذبہ سے متاثر ہیں وہ ہمارے اس پاس ہوں۔ اور اس میں یہ صلاحیت بھی

کہ ہم کسی خاص شخص سے ہمدردانہ جواب کے طالب ہوں جبکہ ہم سمجھ سکتے ہوں کہ ہم اس شخص میں اس جذبہ کو ابھار سکتے ہیں اور جب اس شخص کی جانب عادتاً یہ انداز قائم ہو جائے تو اس جذبہ کی تشفی مزید یقین اور تکمیل اور تفصیل کے ساتھ حاصل ہوگی بہ نسبت اسکے کہ عمومیت ہی کی حالت میں باقی رہے۔

ہماری اس تجویز کی حقیقت کہ فعلی ہمدردی کی اصل ایک قدیم جبلت میں ہے جسکی جر بہت گہری اور مضبوط ہے اور یہ کہ اقتضا اس جبلت کا شفقت اور تحفظ کے اقتضا سے جدا ہے اسکا ثبوت اشخاص میں اسکے اقتضا کے عظیم اختلاف سے ہم پہنچتا ہے گو کہ حالات زندگی کے یکساں ہوں انہیں ایسے تفاوت میں جو شفقت کے اقتضا کے اختلاف کے ساتھ ساتھ نہیں چلتے۔ اکثر اشخاص ایسے ہیں جن میں فعلی ہمدردی بالکل مفقود ہے۔ وہ محض قدر شناسی یا تنفر یا طلب انتقام یا شفقت یا حیرت یا اقتنان پر قناعت کرتے ہیں اور اس علم سے انکی تشفی نہیں ہوتی کہ اور لوگ بھی جذبہ میں اُنکے شریک ہیں۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ ایسا شخص شفقت یا محبت کے وجدان سے بے بہرہ ہو ممکن ہے کہ وہ اپنے گھر بار پر بہت شفقت رکھتا ہو اور اسکا چال چلن بالکل بے غرضانہ ہو لیکن فطرت نے اُسکو ایذا پیدا کیا ہے۔ اُنکی اجتماعی جبلت بالکل ہی کمزور ہے اور وہ اپنی خوشی اور رنج کا ذخیرہ اپنے ہی سینہ میں رکھتا ہے۔

اسکے خلاف دوسری جانب جس شخص میں قوی اقتضا فعلی ہمدردی کا موجود ہے اسکو تنہا کوئی لطف نہیں آتا۔ جب وہ ہمدرد جماعت میں ہوتا ہے تو جو چیزیں اس صورت میں اُنکی مسرت کی باعث ہوتی ہیں اُنسے بہت محفوظ ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ فطری حسن کا ولولہ کے ساتھ شدیداً (قدر شناس ہو) لیکن جب سوء اتفاق سے تنہا خوب صورت مناظر میں اسکا گذر ہوتا ہے وہ محفوظ نہیں ہوتا اگر اسکے جذباتی شوق میں جب دوسرے بھی شریک ہوتے تو اُسکو خالص مسرت ہوتی عالم تنہائی میں ایک نامعلوم دل آزار خواہش اُسکو محسوس ہوگی جس کی لئے اسی مطلب کو شاعر نے ادا کیا ہے۔

میں وہ ہیں جو کروں سیر بوستان تنہا - - - بہشت ہوتو مرغ کیجئے باغباں تنہا

ماہیت کو ممکن ہے کہ وہ بخوبی نہ سمجھتا ہو۔ اسکا امکان ہے کہ وہ اُن مناظر کی خوبیوں کو نہیں لیتا رہے اور جلد تر وہاں سے گھر کو واپس آئے اور ایک دل آویز بیان ان مناظر کا کسی دوست کے سامنے پیش کرے جسکو وہ سمجھتا ہے کہ کسی درجہ تک اس بیان سے متاثر ہوگا۔ بعض اشخاص جنہیں اس اقتضائے بہت خصوصیت نہیں پیدا کی ہے اگرچہ اقتضا بجائے خود قوی ہو۔ ایسے اشخاص کی جتنے جذبات تیز اور شگفتہ ہیں تسکین نہیں ہوتی جب تک وہ لوگ جو اُسکے پاس ہیں اُنکے جذبات میں شریک نہیں ہوں جس چیز سے وہ متاثر ہوتے ہیں اگر کوئی شخص اس سے متاثر نہ ہو تو ان کو ملال ہوتا ہے بلکہ غصہ بھی آتا ہے۔

اکثر بچوں سے فعلی ہمدردی کے اس رجحان کا اظہار بہت نمایاں ہوتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ اُن کے ہر جذبہ میں اور لوگ بھی فوراً شریک ہوں۔ اوہ! اوہ اور دیکھو یہ وہ برابر کہتے رہتے ہیں جب وہ سیر کو جاتے۔ اور ہر چیز جس سے اُن کو حیرت ہوتی ہے یا جو اُن کو پسند ہوتی ہے اس چیز کو وہ اپنے ساتھی کو بھی دکھاتے ہیں۔ اور اگر اُنکا ساتھی اُن کے ساتھ متاثر نہیں ہوتا یا اُن کی علی الاقتال اس فرمائش سے اکتا جاتا ہے اور اُسکے جذبہ میں اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ زیادہ متاثر ہو سکے تو اس اقتضائی ضرورت اُس سچے کو آزار پہنچاتی ہے اور وہ خفا ہو جاتا ہے اور غصہ کرتا ہے اور کبھی زار و قطار رونے لگتا ہے۔ دوسری جانب ایک اور سچہ اگرچہ اُسکی تربیت پہلے کے مشابہ ہو مگر بہ نسبت پہلے کے اُس کا یہ اقتضا تنصیف ہو ممکن ہے کہ کسی باغ میں پہنچے اور گھنٹوں اُسکی خوبیوں سے محظوظ ہوتا رہے لیکن اُسکو ہمدردی کا خیال بھی نہ ہو نہ وہ دوسروں کو بلائے کہ اُسکے جذبہ میں شرکت کریں۔

پس فعلی ہمدردی اپنی ہی ذات سے تعلق رکھتی ہے یہ اپنی ہی تسکین کی جو یا ہے۔ ایسے لوگ اپنی بیبیوں کو یا جو لوگ اُسکے ساتھ ہوں ہمدردانہ جذبے کے دوامی تقاضے سے تنھکا دیتے ہیں۔ اُن کو اسکی پروا نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھیوں پر کیسا بار ڈالتے ہیں جو ممکن ہے کہ ہمیشہ ایسی حالت میں ہوں کہ اُسکی ہمدردی کو فزے نہیں۔ ایسے لوگ ہمیشہ ہمدردی کے طالب رہتے ہیں اور اسکا معاوضہ کمتر کرتے ہیں۔ ہمدردی خواہ فعلی ہو خواہ انفعالی

اسی طرح کیلئے نہیں ہوتی جیسا کہ پروفیسر مین اور دوسرے حکیموں کا خیال تھا اور اسٹوڈنٹس ہندی رائے کے موافق یہ یقینہ مادرانہ اقتضا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ بات خود کہ فی اقتضا فیہ ہندی کا ہے اور نہ کسی مضمون سے غیر ہندی کی اہل ہے لیکن ہماری مشق فیہ جہ کہ ان کا ہے ہندی کے وجہ ایات کی ساخت میں اور معاشرتی نقطہ سے استقامت و امان کی بھیج ہوتی ہے جس شخص میں یہ بالکل ہو یا نہ ہو یہ یاد کر۔ (یعنی اسکی مہدی کا رخ صرف ایک شخص یا سہ دو سے چند کے لئے ہو) وہ شخص بہ شکل بیڈر (پیشرو) ہو سکتا ہے یا جمہوریہ رائڈ ایل سکتا ہے جو کہ معاشرتی برائیوں کی اصلاح کیلئے جو عوام الناس کو بہ سبب عدم معرفت جو بہ ذاتی یا جمہوری استعمار عجب یا اور امور نہیں جھوٹے اظہار بذیہ کمزور یا بیدار اجتماعات کی شیرازہ بندی کے لئے درکار ہیں اگرچہ جماعتیں اپنے فوری مقاصد کے حصول میں ناکام ہی کیوں نہ ہوں۔

صرف اسی وقت یہ ثابت ہوتا ہے جب غلطی ہمدی کی تشخیص ہوتی ہے جبکہ یہ غلطی کی طرف میں داخل ہو وہ نول جانب باہمی محبت کا وجدان ہو بہ فریضہ پہ سمجھتا ہو کہ دوسرا اسکی ہمدی کا طالب ہے اور ہمدی سے اسکو مزید معرفت حاصل ہوتی ہے اور رخ میں کی ہوتی ہے اور یہ دوسرے کیلئے بھی جامہ ہوتا ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو اور جب اس علم سے اسکی تشفی ہوتی ہے کہ وہ کیسے نتائج پہ آکر سکتا ہے۔ صرف اسی وقت مہدی اپنے کامل مفہوم سے حاصل ہوتی ہے۔

بہشت

شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان کا نمو

اگر ہم اجتماعات کی حیات کو سمجھنے تو ہم کو چاہئے کہ پہلے ہم اُس طریقے کو سمجھیں جس سے افراد اجتماعی معاشرت کے سانچے میں ڈھلتے ہیں۔ جس معاشرت میں انکی پیدائش اور نشو و نما ہوتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلنے سے وہ سطح بحیثیت ایک معاشرتی وجود کے اجتماع میں اپنا کام کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ یعنی المختصر کس طرح وہ خلقی کردار کے قابل ہو جاتے ہیں۔ خلقی کردار دراصل معاشرتی کردار ہے اگر ہم ان دونوں جلوں کو بطور متبادل الفاظ کے استعمال کریں تو کوئی قابل توجہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن عام استعمال کی مناسبت سے لفظ ”خلق“ کو اعلیٰ درجہ کے معاشرتی کردار کے لئے مخصوص کر دینا چاہئے صرف انسان ہی اسکی بیباقت رکھتا ہے۔

جبکہ ادنیٰ صورتیں معاشرتی کردار کی فوری نتیجہ جہلت کی برائیتنگلی کا ہوتی ہیں۔ جیسے کسی جانور کی ماں مادری جہلت کے اقتضا سے بھوک پیاس زخم یا موت اپنے بچے کے دفاع میں برداشت کرتی ہے۔ صرف اعلیٰ صورتیں معاشرتی کردار کی عموماً اخلاقی سمجھی جاتی ہیں اسی میں داخل ہے۔ جبلی اقتضات پر ارادی تصرف رکھنا اور انکی تہذیب۔ ارادہ یا ارادی تصرف ذات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے اور وجدان سے یا مرتب نظام سے جذبات اور دواعی کے جو ذات کے قریب مرکوز ہیں۔ لہذا تتبع شعور ذات کی تکمیل کا اور خود خیالی کے وجدان کا ایک ضروری جزو اُس مستعدی کا ہے جو معاشرتی طور کے سمجھنے کیلئے درکار ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کی یعنی تصور ذات اور خود خیالی کے وجدان کی ایسے قریبی باہمی ارتباط کیساتھ

تکمیل ہوتی ہے کہ اولاً مطالعہ (متبع) ایک ساتھ ہونا چاہئے۔ ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ تکمیل دراصل ایک معاصر فی طریق عمل ہے۔ یہ طریق عمل موقوف ہے فرد واحد اور منظم اجتماع کے ترجیح و ترجیح تعامل پر جس سے اس فرد کا تعلق ہے۔

انقرضہ تمام جانوروں میں کسی درجہ تک یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے جلی کردار کو بحر بہلی روشنی میں زیر ہدایت لذت اور الم کے تبدیل کر سکیں اور آدمی کے بچے میں بھی ایسی تعلیم خاص جلی کردار سے پہلا قدم آگے بڑھانے کیلئے رہنما ہوتی ہے۔ انہذا اس تمام کوششیں اور حرکتیں آدمی کے بچے یا جانور کے بچے کی اگر انکا کسی شخص نہوں براہ مستقیم کلیتہ جلی اقتضاؤں پر موقوف ہیں۔ جب کسی ایسی حرکت کا فوری مقصد حاصل ہوتا ہے تو کامیابی کی خوشی اس قسم کے کام کر لے کے رجحان کو استوار کر دیتی ہے۔ نسبت اس قسم کی شے معروض یا اس محل کے۔ لیکن اس قسم کی حرکات جو پہلے پہل کسی مقصد خاص سے کیئیں اور کامیاب نہوں تو دردناک آدمی انکا خاتمہ کر دیتا ہے لیکن اقتضا باقی رہتا ہے اور حرکات میں کچھ تغیرات کئے جاتے ہیں اور بار بار ایسا ہی کیا جاتا ہے حتیٰ کہ مطلوب حاصل ہو۔ پس کامیابی کی خوشی اخیر میں قسم حرکت کو استوار کر دیتی ہے جس سے کامیابی ہوتی۔ تاکہ جب کبھی وہی اقتضا پیدا ہو تو مطلوب کے حصول کیلئے ویسا ہی عمل چھ کیا جائے کہ کوئی اور عمل۔ جیند ہی جانور اعلیٰ درجہ کے طرق تعلیم یا کتاب نگ ترقی کرتے ہیں۔ لیکن آدمی کے بچے میں جب اسکے استحضار کی قوتیں تکمیل پاتی ہیں جبکہ وہ آزاد بصورت کی صلاحیت پیدا کرتا ہے تو وہ انجام حسی طرف کوئی جبلت راغب کرتی ہے کم و بیش صفائی کے ساتھ ذہن میں ایک مقصود کی حقیقت سے اسکا استحضار ہوتا ہے۔ پہلا نتیجہ اس انقلاب کا اس لاشعوری خواہش یا اقتضا کا آرزو کی صورت میں کوشش کا زبرد اتصال ہے۔ کیونکہ جب قوت مطلوب کے استحضار کی حاصل ہو جاتی ہے تو صرف توجہ اس مطلوب سے فوراً ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ مختلف اقسام کے غیر متعلق ارتسامات مدج ہوں۔

بھر جب بچے کی عقلی قوتیں اور ترقی کرتی ہیں تو سلسلہ فعلیت کا جسکے

ذریعہ سے کسی اقتضا کا مقصد حاصل ہوتا ہے طویلانی ہو جاتا ہے۔ علی الاضطرار افعال کا صدور ہوتا ہے جنہیں سے ہر ایک صرف ایک واسطہ اس انجام کے حصول کا ہے جس کو جبلی اقتضائے پیش کیا ہے۔ ایسے معروضات جو مقصود بالذات نہیں ہیں نہ کوئی ذاتی دلچسپی رکھتے ہیں حصول مقصود کے لئے بطور واسطوں کے کام میں لائے جاتے ہیں۔ ان تمام درمیانی فعلیتوں میں اہم اقتضائے عال خود ناظم رہتا ہے جو کہ قوت محرکہ اس تمام سلسلہ کی ہے۔ جس میں افعال اور معروضات جو کام میں لائے گئے ہیں مقصد کے قریب نہیں لے جاتے ان پر التفات نہیں کیا جاتا وہ اوروں کی جانب رخ کرتا ہے یہاں تک کہ اس واسطوں کو پیا جاتا ہے جن سے کامیابی ممکن ہے۔ پھر اسکے بعد وہی موقع دوبارہ آتا ہے تو یہ آخری نوازا افعال کا جس سے کامیابی ہوئی کفائی پھر کام تیار لایا جاتا ہے۔

یہ اصول کہ اسلی اقتضائے طلب ان تمام فعلیتوں کی قوت محرکہ کو فراہم کرتی ہے جو کہ واسطے میں حصول مقصود کے۔ یہ اصول واسطے سمجھنے ذہنی حیات اور انسانی کردار کے نہایت ضروری ہے۔ یہ سلسلہ سمیت کا کوئی جبلی اقتضا جس کا موبہ ہو ممکن ہے کہ بہت دراز ہو جائے اور علی الاضطرار اس کی تجدید ہوتی رہے۔ ممکن ہے کہ یہ حاوی عقلی صورت پیدا کرے ایسے واسطوں کے خور و فکر کے لئے جن سے مقصود حاصل ہو۔

پیچیدگی خالص جبلی کردار کی اس طفس میں جو معرض تکمیل میں ہو ایک واقعی مثال سے خوب بیان ہو سکتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک بھوکا بچہ اتفاقاً کسی الماری میں جو کھلی رہ گئی ہے کوئی اچھی کھانے کی چیز پاتا جائے۔ دوسرے موقع پر جب وہ بھوکا ہوگا اور وہ الماری قریب ہوگی وہ فوراً اسی سے کھانے کی چیز کو حاصل کرے گا۔ تجربہ سے اس حد تک مستفید ہونا کسی اور جانور کو بھی ممکن ہے۔ پھر یہ فرض کرو کہ بچہ بھوکا ہو اور مکان کے کسی حصہ میں ہو الماری کا تصور اور غذا کا الماری میں ہونا اس کے شعور میں ظہور کرے گا وہ وہیں جائیگا اور اپنی کوشش کو مکرر کریگا۔ فرض کرو کہ ایک موقع پر وہ الماری کے پاس آتا ہے مگر اس میں کھڑی ہوئی پاتا ہے یہاں تک اسی ماری نہیں ہو سکتی

وہ جا کے ایک تپائی اٹھاتا ہے لیکن اس بھی وہ کندھنی تک نہیں پہنچ سکتا۔ شاید اب اسکی طلب کی نہ اہمیت اس کو غصہ میں لائے اور وہ الماری کے پٹ کو زور سے دھکک دے اور اسے طرح دھکا دیتا رہے۔ غصہ کے مقصد کے پورے ہونے سے وہ مایوس ہو جائے اب اسکی کوشش سست پڑ جاتی ہے اور وہ رونے لگتا ہے۔ لیکن اگر وہ ہوشیار بچہ ہو اور تپائی کو ہٹا کے کرسی گھسیٹ لائے اور کندھنی تک پہنچ کے مطلوب غذا کو پا جائے۔ یہ پورا سلسلہ گونا گوں تعلیمات کا ایک ہی اصلی اہتمام یعنی بھوک سے فائدہ حاصل مقصود کے واسطے بھی ایسی شوق سے تلاش کئے جاتے ہیں جیسے اصلی مقصود یعنی غذا جس سے اصلی اہتمام کی تسکین ہوتی ہے۔ اصلی توانائی بھوک کے اہتمام کی ایسے دریاں افعال کو پہنچتی ہے جو مقصود کے حصول کے لئے ضروری ہیں جس سے اصلی اہتمام کی تسکین ہوتی ہے۔ اور پھر جب ایسا موقع ہو گا تو بچہ پہلے کرسی کو جس کی ضرورت تھی تلاش کرے گا اور تپائی کی طرف التفات نہ کرے گا۔ کیونکہ کامیابی کی خوشی نے اس رجحان کو استوار کر دیا ہے اور ناکامی کے درد نے اس رجحان کو فنا کر دیا ہے جو تپائی کی جستجو کے لئے ہونا کیونکہ تپائی بیکار بھری۔

اب ایک اور چیدگی کی تشکیل کرو۔ فرض کرو کہ بچہ ٹھیک اس وقت جبکہ مطلوبہ غذا لینے ہی کو تھا کوئی سخت سراج بڑا بڑھا اس کو دیکھ لیتا ہے اور سخت تغذیر دینے کے لئے اندھیرے کمرے میں بند کر دیتا ہے یہاں اس کو ڈر کی آفت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ جب پھر وہی موقع آئے گا بھوک کا اقتضا اس کو مثل سابق کے آمادہ کریگا۔ جب تک وہ دور سے اسی شخص کی آواز سنتا ہے جس نے اس کو تغذیر دی تھی۔ اس آواز سے اسکو اس شخص کا تغذیر ہوتا ہے اور اس سے خوف کے تصور کو خربک ہوتی ہے جو تغذیر سے ہوا تھا۔ یا غالباً اس کی صدا برہمستقیم خوف کے اقتضا کو خربک دیتی ہے اس طریق سے جس پر باب دوم میں غور کیا گیا تھا۔ اب سراز کے اقتضا اور بھوک کے اقتضا میں تنازع واقع ہوتا ہے پہلا مالک اس ہے دوسرا مغلوب ہو جاتا ہے وہ بھاگ کے چھپ جاتا ہے فوراً خوف برطرف ہو کے پھر اصلی اقتضا بحال ہو جاتا ہے اور مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔

ایسا وحشیانہ نضاد اقتصادوں کا ذہنی حیات کی ادراکی ہمواری پر طلب سے مخصوص ہے۔ اس سے بھی بلند تر منزل تک پہنچتے ہیں جب دو اقتصاد پہلو پہلو قائم رہتے ہیں اور مابوجود خوف کے جو ذرا سے کھٹکے پر فرار کے لئے آمادہ رکھتا ہے نتیجہ کے اپنے مقصود تک پہنچ جاتا ہے اور ہر طرح کی اعتیاد کام میں لانا ہے کہ کوئی دھکے نہ لے یا کوئی کھٹکا نہ ہو۔ اس صورت میں دونوں اقتصاد ایک ساتھ کام کرتے ہیں اور عمل میں ہر قدم کی تصدیق ہوتی ہے۔ ایک اقتصاد تو یہ ہے کہ غذا حاصل ہو دوسرا صرف اس طریقہ میں تبدیلیاں کرنے کے لئے جس سے مقصود حاصل ہو جو حالت انفعالی شعور کی ان افعال کے ساتھ رہتی ہے بلکہ دونوں اقتصاد بیچ و بیچ ہو کے بشرکت انجام دیتے ہیں یہ محض خواہش غذا کی نہیں ہے اور یہ صرف خوف سمجھی نہیں ہے نہ دونوں حالتوں کا ایک دوسرے کے بعد جلد بیدار ہونا ہے بلکہ ایک ناکامل امتزاج دونوں کا ہے جس کے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔

اس قسم کے کردار میں بہت ہی قلیل جزو شعور کا نمنا شامل ہے۔ اس کے معنی نہیں ہیں کہ بچے کو کوئی نصو یا استحقاق اپنی ذات کے تقدیر برداشت کرنے کا ہر یا خود تعذیر کا۔ بلاشبہ مذہب جماعتوں میں بھی صنف ادنیٰ کے ایسے اشخاص ہوتے ہیں جنکی تعلیم اور تربیت ناقص رہ گئی ہے۔ جنکے کردار مشکل اس ہمواری کے اوپر جاتے ہیں۔ جیسی کچھ فوٹ اور الکی سٹیل کی ایسا شخص حاصل کرے وہ محض کسی نہ کسی ابتدائی جبلتی اقتصاد سے پیدا ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے کسی قسم کی حیا لالکی ظاہر کرے اور ان اقتصادوں کی خدمت کے لئے بعض عادات کو کتاب کرے شاید عادات وہ جنہیں کی موجودگی میں بعض احتیاطوں کو عمل میں لایا کرتا ہو یا جسے اسکو خوف ہوتا ہے وحشیانہ حرکات سے پریش آئے۔ اسکو ذمہ داری یا فریض یا واجبات کا حس ہوا کے سامنے شرافت ذات کا کوئی مثالیہ موجود نہ ہو۔ وہ اپنے اور دوسروں کے بارے میں وجدان کا شائبہ تو رکھتا ہے مگر سیرت کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے اسکی کوئی سیرت ہی نہیں ہے نہ اچھی نہ بُری۔ لہذا اس کو غرض صحیح کی قابلیت ہی نہیں ہے۔ مقابلہ اس سبب ہمواری پر اسکا سمجھنا سہل ہے کہ جبلتی اقتصاد ابتدائی کمائیاں (محرمات) اسی تمام فعلیتوں کی ہیں۔ اور ان فعلیتوں کے اثنا میں جو رنج یا خوشی کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف اس کام آتا ہے

کہ افعال میں تغیر پیدا کرے جن کے دو اعمی اقتضاؤں سے لکھتے ہیں اور افعال کے تغیر سے ان عادنوں کی تشکیلیں بدلیں جو اقتضاؤں کی خدمت کے لئے حاصل کی گئی ہیں۔ ایسی سیرت کو عظیم الاخلاق (نن مارل) کہہ سکتے ہیں۔ اس سیرت پر مثل جانوروں کے کردار کے کوئی اخلاقی حکم نہیں کیا جاسکتا۔

سیرت کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے جس کے جملہ افعال با نوار اسے نے افسوس سے بطور منقسم پیدا ہوتے ہیں یا عادنوں کے نتائج ہیں جو ثانوی نتیجے ارادی تصرف کے ہیں یا کم از کم نوع سمجھ کے کوئی شکل پیدا کی ہے۔ کہیں ارادے کے تصرف سے ان کی روک جھکی کہیں ترغیب دی گئی ہے۔ ہر اقتضا پر فوراً کام کرنا سچائے اسکے کہ ہر مفسد کا فتنہ میں شخص ہو۔ ایسا آدمی اکثر اپنی زبردست خواہشوں کو کم از کم روک سکتا ہے اگرچہ بالکل غلبہ نہ کر سکے اور خواہشوں کی ضد میں کام کرنا ہے اس کی کردار محض اقتضاؤں کے تنازع کا نتیجہ نہیں ہوتی جس میں خواہش اقویٰ تر ہو وہ غالب آجائے وہ اکثر اقل مزاحمت کے خط پر عمل نہیں کرتا بلکہ اعظم مزاحمت کے خط پر کام کرتا ہے۔ جن دو اشیا سے وہ کام کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ اس حیثیت سے کہ فوری تجربے کے واقعات ہیں جیسے حسابات حدیثات طلبیات ان میں بہت ہی کم شدت ہو بہت قوی حیات جذبات اور مطلوبات کے جنکی شورا نگیزی کی مزاحمت پر وہ قدرت رکھتا ہے۔

یہ کیونکر ممکن ہوتا ہے کہ کوئی شخص اعظم مزاحمت کے خط پر عمل کرے ضعیف خواہش کو قوی خواہشوں پر غالب کر دے؟ اس قسم کے عمل کی استعداد نے اعلیٰ درجہ کی اخلاقی کردار پیدا ہوتی ہے۔ وہ بظاہر اسباب خارجی کا تابع نہیں ہے۔ اسکا فعل آزادانہ کا فعل ہے۔ ایسا ارادہ اور ارادہ وہ گزشتہ شخصی جہانی حوادث کا تابع نہیں ہے جو اسکی قوام ذات میں داخل تھے۔ ایسی ہی کردار سے قدرت و اختیار کا مسئلہ اپنی مشکل ترین صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

لے یہ وہ پہل انگاری ہیں کہ تادمہ شکلوں سے نہیں جھکتا بلکہ مشکلات میں ٹیرا بشرطہ مقصود اعلیٰ ہوا کی سیرت ہو گئی ہے ۱۲م

بچہ کو اٹھائے تکمیل میں کردار کی ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ ترین منزل تک گزرنا ہوتا ہے اور ہم کو اس ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ منزل کی پیدائش کے اسباب کا تعقل حاصل کرنا چاہئے۔ قبل اس کے کہ ہم کو جامعوں کی حیات میں ارادے کی ماہیت اور اس کے شرائط اور اثرات کے سمجھنے کی امید ہو۔ شعور ذات و جدانیات اور سیرت کی تکمیل سے راستہ نظر آئے۔ اور اسی وقت میں جب ہم شعور ذات کے نوکاسراغ لیتے ہیں تاکہ ہم سمجھیں کہ اس قسم کے کردار کے نفع میں یہ تکمیل کیونکر اپنا کام کرتی ہے جس کردار سے اعلیٰ درجے کے منظم اجتماع کی پیچ و پیچ زندگی ممکن ہے۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے تصور اور خود خیالی کے وجدان اصلاً معاشرتی ماحصل ہیں۔ یہ کہ ادن کی تکمیل شخصیتوں کے متواتر شرکتِ عمل سے یا ذات واحد اور اجتماع کے تعامل سے ہوتی ہے۔ پس اس سبب سے پیچیدہ تصور ذات کا جو اس طرح حاصل ہوتا ہے اس میں ضمناً دائمی اشارہ دوسروں کی جانب یا عموماً اجتماع کی طرف رہتا ہے۔ یہ فی الواقع محض تصور ذات کا نہیں ہے بلکہ ذات مع تعلق دوسری ذاتوں کے۔ یہ اجتماعی پیدائش ذات کے تصور کی اخلاق کی بنیاد میں موجود ہے۔ اور چونکہ اکثر قدیم علمائے تعلقات نے ذات کے تصور کی اصلیت سے عقلیت کی اسی رائے اُن کو ایک جداگانہ خلقی قوت تسلیم کرنا پڑی ہے نہشت (ایمان) یا خلقی جبلت۔

ہم اجمالاً چار سہواریاں پے در پے منازل کی تیز کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک پر ہر شخص کا عبور ہوتا ہے قبل اس کے کہ وہ اُس سے اعلیٰ درجے کی منزل پر فائز ہو سکے۔ وہ یہ ہیں (۱) جبلی کردار کی منزل جس میں صرف لذت و اُم سے تغیر ہوتا ہے جن کا نتیجہ محض کوہلی فطنتوں کے نشاۃ میں ہوتا ہے۔ (۲) وہ منزل جن میں جبلی افتدائی تسلیمِ انعام اور تغیر سے ہوتی ہے جو کم و بیش انتظام کے ساتھ ماحول کی جانب سے عاید ہوتے ہیں (۳) وہ منزل جس میں خصوصیت کے ساتھ معاشرت کی جانب سے سائنس یا نگوہش کی توقع تصرف رکھتی ہے۔ (۴) سب سے اعلیٰ درجہ کی منزل جس میں کردار کی نظم و ترتیب بنالہ کردار (عہدِ ترین کردار) سے ہوتی ہے انسان وہ کام کرتا ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے

دوسری طبعی چیزوں سے اس درو کے جسم سے جو اس کے اجزاء بدن میں ہوتا نمیز کر سکتا اور اسکی نوجہ اجزاء بدن کی طرف اور اس سے تعلق خاطر صرف اسی وجہ سے ہونا ہے کہ وہ درو کے سرگز ہوں۔ ایک رشتہ انصال ایکسانی کا احساسات عضونی کے مجموعے سے ہوا ہوتا ہے۔ احساسات جسم کے اندر سے پیدا ہوتے اور اس سے وہ صورت پیدا ہوتی جسکو احساسات مشترک کہتے ہیں اس سے زیادہ رالوف اور بادی اجزاء بخیر و ذات کے ابتدائی جذبے کو انقبض (Contraction) مشترک احساسات جو انقبض سرخس اور انقبضیں ہوتیں۔ تنہا شخص کا بقدر باہداشت کو اس چیدگی سے جس کا مذکور ہوا آگے نہ بڑھتا کیونکہ اس سے برصھی ہوتی میل شعرات کی بالکلیہ معاشرتی طریق سے ہوتی ہے۔

ابتداء میں سجدہ وہ ذلالتوں کی انیاء میں تیز نہیں کر سکتا وہ دونوں قسم جن سے اسکی خارجی دنیا بنی ہوئی ہے اسکی ذات کے ماورائے احساسات اور غیر ذی روح اشیاء پیدا ہونے کے پہلے جہنم میں اسکی نوجہ میں اشخاص غالب رہتے ہیں۔ ابتدا میں صرف اسلئے کہ وہ ایسے انیاء ہیں جو اکثر حرکت کرتے رہتے ہیں اور جن سے آوازیں نکلتی ہیں۔

دوسرے اسوجہ سے کہ وہ اسکو جھک اور دوسری تکلیفوں سے نجات دیتے ہیں۔ پس اسکو ان محرک چیزوں سے تعلق خاطر رہتا ہے وہ ان کو دیکھتا رہتا ہے وہ ان کی موجودگی سے آرام پاتا ہے اور ان کو عدم موجودگی سے دکھ اٹھاتا ہے اور بہت شروع میں صرف ہان کی آواز اسلئے رونے سے باز رکھتی ہے اور اسی سے اس کو اپنی خواہشوں کے پورے ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ بہت ابتدا میں اسلئے آثار خصوصاً تبسم کے جو دوسرے شخصوں کے چہروں پر ملتا ہوا ہوتے ہیں اور دوسرے بچوں کے رونے کی صدا اس میں خاصا جلی جواہر کی خیرک پیدا کرتے ہیں اور ویسے ہی آثار اس کے چہرہ پر نمایاں ہوتے ہیں جو بلاشبہ کسی درجہ تک محسوس حیات اور جذبات کے ساتھ ہوتے ہیں اس طرح وہ اپنے ہی تجربے سے دوسروں کے آثار کو سمجھتا سیکھتا ہے وہ ان کے ساتھ حیات اور جذبات کو محسوس کرتا ہے جس کا اسکو ذہنی تجربہ ہوتا ہے۔ اسکو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور چیزیں اسکی حرکات کی مقام ہوتی ہیں مختلف درجوں کے ساتھ اور وہ اس کے اعضاء و جوارح کو بعض حرکات پر مجبور کرتی ہیں۔ لہذا وہ ضمناً اپنے کردار میں حرکت تعلق خارجی دنیا کی چیزوں سے ہے صلاحیتیں حسن اور

کوشش کی جذب اور ہمدردانہ جواب کی مان لیتا ہے جن کو وہ بار بار تجربہ کرتا ہے۔ غیر ذی روح چیزیں پہلے پہل اُسی نور کی تصور کھاتی ہیں جیسے ششخص۔ اور صرف چند ہی سال میں وہ بتدریج غیر ذی روح اور ذی روح اشخاص اور ارباب میں تمیز کر لے لگتا ہے۔ اور چیزوں کے تصور سے صفات تخصیص کو آہستہ آہستہ طرح کرتا رہتا ہے اگرچہ تکمیل کے ساتھ ایسا کبھی نہیں ہوتا یعنی استفادہ اس کو کوشش کی جس کو وہ اپنی ذات میں یا آپے اور چیزوں سے بالکل منفی نہیں کر سکتا اس کا سلوک جامد اشتباہ کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے گواہ اس میں اوصاف منضبط موجود ہیں اس سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نقورات اشیاء کے علی العموم اس کے ابتدائی تصور ذات سے اس طور سے وابستہ ہیں کہ ان اشیاء میں حس و حرکت موجود ہے۔ اور یہ رنگ اور یہ ذرات پر چڑھا ہوا ہے۔ یہ کہ اس کا تصور اپنی ذات کا ایسی ذات جو سلا جہت حس و حرکت کی رکھتی ہے محض حسانی صورت پذیر نہیں ہے جامد اشیاء کے نمونے پر بلکہ جاری انباء کو اس نے اپنی ذات پر قیاس کیا ہے۔

جب تفریق اشخاص اور جامد اشیاء کی جاری ہوتی ہے تو اشخاص کے ساتھ نتیجے کو زیادہ دلچسپی رہتی ہے کہ وہ کہ وہ صفت کے ساتھ اشخاص ہی اس کے دلچسپ و دلچسپ اور لذات اور تشکلات اس کے نگاہ اور چین کے باعث ہوتے رہتے ہیں۔ اسکی توجہ دانا اُنھیں کی طرف جمی رہتی ہے اور سچوں کے کردار کی محاکات شروع کر دیتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ ہمت سے اشخاص ایسے کام کر لے ہیں جو اس سے نہیں ہو سکتے جن کو وہ کر رہا ہوتا ہے اور انہیں برہجان پیدا ہوتا ہے کہ وہ کبھی وہی کام کرے صرف اس سبب سے کہ اُنکے افعال اسکی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں اور اس طرح اس کی بکثرت حرکی قوتوں کے میلان کو ایک سمت لگا دیتے ہیں۔ لیکن لوگ جو اُسکے اس پاس ہیں ان کے افعال سے کہیں طرحی ہوئی اہمیت حیات اور جذبات کی ہے جو حرکات کو براہِ نیچہ کرتے ہیں۔ سچہ بہت جلد کسی حد تک اُن سے کھیلنا سیکھ لیتا ہے اور اس طرح دوسروں کے انداز میں اپنے ساتھ دلچسپی لینا سیکھتا ہے۔ وہ اپنے تجربے اور فہم کو وسعت دیتا ہے دوسروں کے جذباتی انداز اور اقتضات کو اُن کے افعال کی محاکات سے

لے لینے اور لوگ جو کام کرتے ہیں ان کو اس سے کیا مراد ہے وہی کام کر لے جو ہی اس طبقہ کو حاصل کر لیتا ہے۔

اپنے کھیلوں میں سمجھتا ہے۔ وہ اپنے کو شخصی تعلقات کے موقع پر رکھتا ہے جس تعلق کو اُس نے مشاہدہ کیا ہے۔ وہ ماں باپ یا معلم یا رب بھائی بہن اور اپنے سے چھوٹے بچے یا کتے یا بلی یا کڑا کو اپنی جگہ فرس کرتا ہے اور نروں کے افعال کی نقل کرتا ہے اور اس طرح اس کو دوسرے شخصوں کے کردار کے مفہوم کا تحقق ہوتا ہے اور اس طریق سے اُس کے تصورات اپنی ذات کے اور کارکردگی صلاحیتیں اور اسکے حیات مع دوسری ذاتوں کے تصورات اور حیات کے جو اسکو اس طرح حاصل ہوئے ہیں ساتھ ساتھ نشو و نما پاتے ہیں۔ خصوصیتیں دوسروں کی خواہ وہ جسمانی کارکردگی صلاحیتیں ہوں خواہ جذبی اظہار ہوں پہلے پہل اسکے لئے کچھ معنی نہ رکھتی تھیں۔ اب تجربہ سے انکی نرطانی اپنی ذات کے تعلق سے ہوتی ہے دوبارہ اُن کو وہ سمجھ دوسری ذاتوں میں مطالعہ کرتا ہے اور اب اُن کے افعال اور اظہارات کا مفہوم بہت جلدی اور واضح ہو جاتا ہے۔

دوسروں کی محاکات اور اُن کے نتائج کا کامل فہم کچھ کھیل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ روزانہ معاملات میں سنجیدہ تعلقات پر وہ جاری کئے جاتے ہیں جبکہ جمعیاتی لڑکیاں یا بچے برس کی اپنے سے کم سن بچوں سے باتیں کرتی ہے کھیلتی ہیں اُن کو بیدلاتی یا جھڑکتی ہے اس طرح وہ ابی ماں کی ٹھیک ٹھیک نقل اتارتی ہیں۔

اس طریق سے بچے کا تصور اپنی ذات کا ابتداء ہی میں صرف اپنے بدن یا اپنے بدن اور ذہنی صلاحیتوں ہی کا نہیں رہتا بلکہ ایک نظام تعلقات کا قائم ہو جاتا ہے مابین اپنی ذات اور دوسری ذاتوں کے اندازہ و دوسرے استحکام کا اسکے ساتھ کم و بیش آزادانہ اظہار انکی جانب سے بذریعہ تائش یا ہلاکت یا نگر گزاری یا غضب یا خوشنودی یا خوشنودی کے ہوتا ہے و علیٰ ہذا نقیاس۔ لہذا چونکہ وہ سرعت کے ساتھ دوسروں کے انداز کا مفہوم سمجھ لگتا ہے وہ اپنے آپ کو دوا و دوسروں کے تصورات اور حیات کی اندکاسی روشنی میں دیکھتا ہے جن تصورات اور حیات کا وہ خود معروض ہے یہ روشنی انکی ذات خاص کے تصور پر رنگ جڑھاتی ہے اور اس تصور کی ساخت

لے وہ سمجھ لگتا ہے کہ دوسرے کو کیا سمجھتے ہیں وہ اسکا خطاب رہتا ہے کہ دوسروں کی نگاہ میں اچھا

اور تشکیل میں خود اسکا بڑا کام ہے۔ یعنی اسکو اپنی ذات کے تصور کا بڑا حصہ دوسرے اس باس والوں کے تصورات کو جو اسکے باب میں ہیں قبول کر لینے سے بہم پہنچتا ہے۔ اسکی تشکیل اس کم نصیب بچے سے مل سکتی ہے جو اکثر گھبرا جاتا ہے اور اس کو کہا جاتا ہے کہ وہ بڑا شریر لڑکا ہے۔ اسی حالتوں میں معذال مزاج کا بچہ بہت جلد ان اشارات کو جو بہت بڑا ہوتے رہے ہیں تسلیم کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو شریر لڑکا سمجھنے لگتا ہے اور وہ کام کرنا ہے جو اس طرح اسکو سیر دیکھا گیا ہے۔ اس طرح اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ لوگ اس کو ہتھیار قبول صورت سمجھتے ہیں یا کسی اور روشنی میں اپنے کو پاتا ہے تو اپنے آپ کو ویسا ہی سمجھنے لگتا ہے۔ اور اسکا اپنی ذات کا تصور معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے اور اسلئے کردار برہمن ہو جاتا ہے۔

پس بچے کا تصور ذات اس انکاس سے پرورش پاتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلتا ہے جسکو وہ اپنے عزیزوں کے دلوں میں پاتا ہے۔ اسکی بیان کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ مقدمہ نہ صرف شخصی ذہنی ذات کے باب میں درست ہے بلکہ جسمانی کے لئے بھی ہر شخص ہم میں سے کچھ تصور کم و بیش صحت کے ساتھ اپنی جسمانی صورت کا دوسروں سے لیتا ہے یہ ایسا طریقہ ہے کہ مذہب عالم میں آئینہ کے استعمال سے اسکو بڑی مدد پہنچتی ہے خود نما وہ شخص ہے جو اکثر اوقات اپنے جسمانی تصور یا اپنے ذیل ڈول حبیب تختی کے خیال میں مصروف رہتا ہے۔ یہ کہ دوسروں کی نظریں وہ کیسا دکھائی دیتا ہے اور اس کو کبھی ایسا استوار سمجھتے اپنی ذات کا نہیں بہم پہنچتا جس سے وہ اتفاقی شناساؤ کے خیال سے بے پروا ہو جائے۔

اب ہم اس مقام پر ہیں کہ کردار کی دوسری منزل سے تیسری منزل میں عبور ہونے پر عبور کریں یہ وہ منزل ہے جس میں کردار کا نظم انعام کی توقع یا تقدیر کے خوف سے ہوتا ہے اس منزل میں موضوع کا انداز کسی اقتضا کے ضبط میں اس فقرہ سے ادا ہوتا ہے ”محکوم ایسا کرنا چاہئے“ یا ”کرنا چاہئے“ اس منزل میں محض

لے دیکھو کیننگ کی کہانی ”بابا دسیاہ بھڑی“۔

لے۔ مہ اپنا آئینہ میں نہ تو بار بار دیکھ۔۔۔ میری طرف بھی تو کبھی اے گلنہ ارد بکھ

توقع ستائش یا سزائش کی کردار کی تعلیم کیلئے کافی ہے۔

مقابلہ اور مخالفت جس سے کسی طفل کو اپنے معاشرتی تعلقات میں سانسنا کرنا ہونا ہے شخصیت کی تکمیل میں کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے۔ نسبت ہمدردانہ فہم دوسرے اطفال کے ذہنی حالات کے۔ یہ خصوصیت کے ساتھ طفل کو اپنی ذات کے تصور اور دوسری ذاتوں کے تصور کو سمجھنا دیتے ہیں اور استوار کر دیتے ہیں۔ مثلاً جب طفل کو کسی خاص کام کے کرنا پڑے ہو اور اس میں کوئی شخص مانع ہو تو اس کو اپنی بہترین کوشش میں لگائی نہیں ہوتی ایسی زبردست مزاحمت علی الاطلاق جاری رہے تو اس سے طفل کو مزاحمت کی شخصیت کا کامل تصور اور اُسی کے ساتھ اسے افعال کے معاشرتی مفہوم کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس کا اندائی تصور قانون کا عمومی مزاحمتوں کی صورت میں جن میں جمہور کا معاشرت جو اسکے آس پاس ہیں اسکی تائید کرتے ہیں۔ سببہ اُن میں سے ہر سمت میں ایک قدم آگے بڑھنا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ عموماً قانون کا نفاذ اسناد میں جہانی طاقت سے ہوا اور بچے میں قانون کا لحاظ جسمانی تقذیر سے تقویٰ پاتا ہے۔ کیونکہ پہلا قدم ملحق کردار کی جانب صراط کرنا فوری اقتضا کا ہے۔ اور تقذیر کے خوف سے ایسا تصرف فوری اقتضا پر حاصل ہو سکتا ہے ابتدائی زندگی میں ایک بغیر داعی سے یہ صورت پیدا ہوگی۔ نسبت کسی اور صورت کے خوف بڑا مزاحمتی فعل ہے۔ قانون پہلے ایک نوعی صورت مزاحمت کی کسی مخصوص جسمی فعل کے لئے انتہائی صورت ہے۔ اور تقذیر کے ذریعہ سے بچہ کو کسی خاص قسم کے فعل کی ذمہ داری سکھائی جاتی ہے۔ ضابطوں کے شمار اور عمومیت میں وسعت کے پیدا ہونے سے بچے کا ذمہ داری کا شعور دوسرے افعال کے لئے ترقی کرتا ہے اور وہ اپنے آپ کو ایک عامل کی حیثیت سے دوسرے عوامل کے ساتھ مربوط تصور کرتا ہے کہ وہ ایک رکن نظام اجتماعی (معاشرت) کا ہے اور اس نظام میں اُس کا مقام متعین ہے اس طرح وہ فعل صدور کسی فعل کے تصرف اور عامل کا عادی ہو جاتا ہے۔ اس تمام عمل میں سچہ غالباً معاشرتی ارتقا کی تاسیس کو احضار کے ساتھ دہرائی رہتا ہے کہ نظام جماعت نے نافذ کئے ہیں یا جماعت کے کسی قوی رکن نے کردار کے ضابطے ہر رکن کے لئے مقرر کئے ہیں۔ وہ ضابطے جو ابتدائی جماعتوں میں

غالباً سخت رسم و رواج نے جی ابتدا معلوم نہیں ہے جاری کئے تھے۔ سکون المزاج اشخاص کی مرضی سے انکا نفاذ نہیں ہوا ہے۔

مگر اجتماعی کردار جو ذمہ داری کے حس سے تغذیر کے خوف پر اور ان عادات پر جو اجتماع کے اثر سے پیدا ہوئی ہیں مبنی ہے کہ وہ غلامانہ کردار ہے۔ اس کو بشکل اخلاقی کہہ سکتے ہیں اگرچہ قانون کبھی نہ شکست کئے جائیں اور ادا امر اور نواہی کی پابندی کی جائے۔ اور اگرچہ شخص ذمہ داری کا جس کی باقاعدہ یہ کے خوف پر ہے موثر ہو کے قانون کے شکست کو مانع ہو لیکن واقعی یہود کی ترقی میں اسکا اثر بہت ہی کم ہے۔

لکوں ہمارے کردار پر (پبلک اوپین مین) رائے عامہ کا عظیم اثر ہے کیوں ہم ستائش یا کومش اور اپنے بنی نوع کے پسند اور ناپسند کی اس قدر پروا کرنے لگتے ہیں؟ یہ خاص مسئلہ ہے جو ہم کو حل کرنا ہے اگر ہم سمجھنا چاہتے ہوں کہ انسان کس طرح اپنے مفقعات کو ضبط کرنے لگتے ہیں اس طریق سے کہ بیچ و بیچ منظم جماعتوں کی حیثیت ممکن ہو۔ کیونکہ سلب اور کومش ہی نوع کی خصوصیات جس کا اظہار رائے عامہ سے ہونا ہے خاص اور نہایت موثر تصدیق خلقی کردار کی کاف انام کے لئے ہے بغیر ان کے جیند ہی اشخاص ہم میں سے پابندی قانون کی ہمواری سے اوپر جائیں گے۔ محض اعتنا ایسے افعال سے جن پر نقدیر لازمی ہے اور قوی لحاظ و پاس اجتماعی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا ایک اصلی منزل ترقی کی اخلاق کی بالاتر ہمواری پر ہے۔ یہ سطح اعلیٰ درجہ کی کردار کے تصور کے ساتھ جہت وجوب کی ہے۔

قوت اس پاس و لحاظ کی حیواناتوں کو رائے عامہ کی ہوتی ہے قوت انکی خواہش کی تاکہ پسندیدگی بنی نوع کی حاصل کریں اور ناپسندیدگی سے سببیں حملہ و جو معقولیت سے متجاوز ہے۔ اس کی توضیح کامل نہیں ہو سکتی کہ یہ بلحاظ اپنی یہود کے ہوتی ہے یا اس سے مادی کامیابی حاصل ہوتی ہے یا اس خوشی یا رنج کی توقع سے جو لوگوں کی ستائش یا کومش کے احساس سے حاصل ہوگی۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہے بعض انسان جو بوجہ دیگر صاحب ہوش و عقل ہیں وہ ہر قسم کی سہولت اور دست کے اتار پر آمادہ ہیں۔ واقعی زندگی کے جملہ اسباب عیش و راحت حیات میں

ممكن ہيں ترڪ كر سكتے هيں كه وه اپنے بعد نيك مامى جيوٽر جائين۔ يعني اس ماليت ميں جبكه ان پر لوگوں كى تائيد و كوتاهش سے خوتنى يا رنج كا كچھ اثر نه هوگا يه آءِ زوان كى كردار پر غالب هے كه لوگ ان كو مدتوں تاك به نيكى ياد كرتے رهين۔ عظيم قوت بغداد كيشتر استخام ميں دوسروں كى رائے كے اس پاس و لحاظ كے ليے اور كسى درجه تاك اسكى عموميت سب سے زباده اهم اور مشكل مسئلہ علم نفس كے مسائل سے هے جس پر اخلاق كى بناء هے۔ بعض علمائے اخلاق انے اس مسئلہ سے بالكل قطع نظر كى هے اسكا نتيجہ يه هوا كه ايكى اخلاقى بحث فاسد اور حقيقت سے دور هوگئى۔ ننا يه مناسب هے كه اس قسم كے طريق عمل كى ايك مثال پر خور كيا جائے جس كو بڑے مغز مصنف اخلاق متوفى ڈاكٽر ٲي فوٲر نے بيان كيا هے۔ وه لکھتے هيں اسے ”كه انسانى فطرت اچنى معتدل حالت ميں اس طرح ساخته هے كه سرنش كا جس كسى گذشته بدكارى پر نظر كرنے سے اس خوشى پر بهت غالب هو جاتا هے جو هم كو اس فعل سے حاصل هوئى هو۔ ٲيك اسى طرح وه اٲيمان جس سے هم كسى گذشته نيك عمل پر نظر كرتے هيں اس الم كى بهتر مكافات هوئى هے جو اس كام سے هوا هو۔“ مصنف موصوف كھتے هيں كه يه آلام اور مسرتين جو گذشته افعال پر تال كرنے سے حاصل هوئى هيں جمله آلام اور مسرتوں سے بڑھى هوئى هيں۔ اور مصنف موصوف لے تجويز كيا هے كه اس كو خلقى مقبوليت سمجھنا چاهئے۔ مصنف نذكر كى رائے كے موافق جمله خلقى كردار پيدا هوتے هيں لذت پسندى كے مفعول اور عمدہ سمجھنے سے وه بيان كرتے هيں كه سب سے قويم و داعمى عمل نيك كا آرد و اس سب سے بڑى لذت كى هے اور محفوظ رهنا اس سب سے بڑے الم سے۔

يه جامعى مثال اس هر عمل كى ايك عالم اخلاق نے عنایت كى هے جس نے قدير اور مشهور مسئلہ كاشنس (صبر يا ايمان) سے استجاوز كيا هے جو كاشنس كو ايك مضى اور مسرتون در ديے كئے حوق و مائل كا فرق بتانى نے اور هم كو نيكى كى برودى بر محبوب كر كنى هے۔ مكر اس مسئلہ كى نسبالى حقيقت ميں نقصان هے۔ بلاشبہ

مذکورہ بالا بیان ہوا ہے اگر واقعی ہوتا تو عالم حقیقات کو جائز ہوتا کہ وہ اس واقعہ کی معرفت حاصل کرے اور تو صحیح نفسیاتی پر چھوڑ دے تاکہ اگر ممکن ہو تو وہ ثابت کرے کہ انسان کی فطرت نے یہ قابل لحاظ ساخت حاصل کی۔ لیکن یہ بیان بالکل مشہور واقعات کے خلاف ہے۔ اور تمام اخلاق کو لذت بندی کے حوالے کر دینا انسانی فطرت کی ہنگ ہے۔ عمدہ ترین خلقی افعال کی آرزو سے جو گذشتہ برنظر کرنے سے ایک اطمینانی مسرت ہوتی ہے جاری نہیں ہوتے نہ سرزنش کے اہم سے بچنے کے لئے جب کوئی محب وطن نا امیدانہ موت کے لئے آمادہ ہوتا ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گذشتہ پر اطمینانی نظر کرنے کی لذت کا جو یا ہے اور یہ بھی تجویز لغو ہے کہ وہ سرزنش کے خوف سے آمادہ ہوا ہے۔ مستقل اور عمدہ سیرت کے اشخاص جب کسی امر کا عزم بالجزم کرتے ہیں وہ ایسی پیش پا افتادہ لذتوں کی پروا نہیں کرتے نہ انہی ایسے آلام کی پروا ہوتی ہے جو گذشتہ پر نظر کرنے سے ہوگا۔ جبکہ انسانوں کی جماعت کثیر کے تصور اخلاقی کا اگر علم نہ ہو تو وہ ملامت کو آلام سے باسانی معذور رہتے ہیں لذت خود بینیدگی کی ایسے نیک افعال کے لئے جتنا دو کمروں کو علم نہو مقابلہ بہت ہی خفیف ہوتی ہے زیادہ سے زیادہ جو امر مسلم ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض ضعیف العقل اشخاص میں امید ان عقلی لذتوں اور اہموں کی کردار کی تنظیم میں شاید کسی حد تک شربک ہو اور اسپر یہ اضافہ ہو سکتا ہے کہ اگر انسانی فطرت کی ایک جدید صنف کے اختراع میں ہم مشورہ دینے کے لئے طلب کئے جائیں تو شاید ہمارا جی چاہے گا کہ ہم یہ سعاوش کریں کہ اسکی ساخت اسی طریق سے ہو جسکا ابھی مذکور ہوا ہے صرف یہی سبب کیا کم ہے کہ ایسا انسان عدالت کی خدمت کے لائق ہوگا کیونکہ اس صورت میں ہر حق و باطل اپنی باطنی مکافات انعام یا تقدیر یعنی خوشی یا رنج اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوگا جیسا کہ بچوں کے بہلانے والے حقیقات حقیقت سے بے بہرہ یہ کہتے رہے ہیں کہ ایسا ہوتا ہے۔ ایسی ساخت انسانی فطرت کی اس عالم کی

لے ایسا ہوتا ہے، یعنی اچھے کام کا انعام اور برے کام کی عذرا اسی عالم میں ملانی ہے بہ حال عام ہے اکثر ظالم اس دنیا میں مدت العمر کا سیاب رہتے ہیں اور مظلوم کی داد و مرستہ دم تک نہیں ملتی

ما قابل تدارک نا اوصالی سے محفوظ رکھے گی۔ جو موجودہ فطرت انسانی کی سب سے ناریک اور عجیب ہئیت ہے اور جس کے لئے ہر زمانے میں انسان مزارک لے جو یا رہے ہیں تاکہ کوئی نظام انعامات اور تغذیرات کا پیدا کریں جسے دنیا یا عقبی میں عملدآمد ہو۔ اس مسئلہ کی مشکل سے بچنے کے لئے ہم اسپر۔ انتہی نہیں ہو سکتے کہ بمخاط معتدل سلامت انسانی فطرت کے ہم کوئی چیز مانا مسئلہ خواہ مواہ تسلیم کریں۔ بلکہ چاہئے کہ ہم اس کا حل خود حیا لے و وجہ ان کی غمیں میں تلاش کریں۔

خود حیاتی کے وجود ان کی دو خاصیتیں ہیں جن کو ہم فخر اور خود داری سے تعبیر کر کے ایک دوسرے سے امتیاز کرتے ہیں۔ کوئی ٹھیک خط فاصل اس دونوں کے درمیان نہیں کھینچا جاسکتا بغیر اسے کہ ہم فخر کو وجود ان کی ایب اتہائی منف سے مخصوص کر دیں۔ جو بہت کم پایا جاتا ہے۔ مجاورہ عام میں صورتیں اس خود داری کی جو اس منف کے قریب قریب ہیں عموماً فخر کہی جاتی ہیں۔ فخر بلحاظ اپنے محدود اور صحیح مفہوم کے ایک سادہ نز وجود ان ہے بہ نسبت خود داری کے اور اس پر اولاً غور کرنا مفید ہوگا۔

فرض کرو کہ ایک طاقتور بے وقوف حکمران کے لڑکے کو کامل استعداد نظر سے عطا ہوئی ہے اور زبردست قوت کے ساتھ وہ جہلی طور سے خود مداخلت ہو رہے اور اسکے ساتھ ہی مثبت حس ذات (جو فخر کی ایک صورت ہے) وہ بھی موجود ہے یہ بھی فرض کرو کہ اسکی مہارت کبھی نہیں ہوئی ہے نہ اس کو کسی نے درست کیا ہے نہ تنقید اسکے افعال کی ہوئی ہے بلکہ وہ بلا مہارت نوع پر حکمران ہے۔ ایسے لڑکے کی خود خیالی کا وجدان ضرور ہے کہ فخر کی صورت اختیار کرے جس میں کبھی ترنزل نہ ہو۔ ایسا فخر جسکی تسفی اسکے ماحول کے انداز سے جن کا شیوہ تعلیم و توقیر و نیاز مندی اور شکر گذاری سے ہونا رہتا ہے۔ وجدان میں اس فخر کے جو میلانات منتظم ہوں گے وہ مثبت حس ذات یا تفوق اور غضب (کیونکہ جب کوئی اسکی تعلیم)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اسی نے ایک اور عالم کی ضرورت ثابت کی جہاں سکانات ہوگی چنانچہ سر راغب فرما رہے ہیں۔

اور انہار اطاعت میں قصور کر گیا وہ فوراً عقیباک ہو گا (ممکن ہے کہ وہ صاحب شعور اور ذکی النفس ہو۔ لیکن اس کا مطلق اطلاق سے عاری رہیگا اسکا ذاتی علم بہت کم ترقی کر گیا۔ اس کو اسکی پڑوانہ سوچی اور لوگ غائبانہ اس کو کیا سمجھتے ہیں اور نہ اس کو اس سے کوئی دلچسپی ہوگی وہ اپنی سیرت اور کردار پر شاذ و نادر عور کرے گا ایسے شخص کے مطلقاً بر حص کی تربیت اس قسم کی ہوئی ہو اگر کوئی شے اطلاق کی اصلاح کے لئے موثر ہو سکتی ہے تو وہ یا مذہب ہے جس سے اس کو اپنے سے زیادہ قوی ہستی کا علم ہوگا وہ ہستی جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے یا یہ فطری موہبت نازک دھند ان اور اس کے افتقار یعنی اینثار کی بہت قوی ہو یا مذہب اور یہ فطری موہبت لعل کے کارفرما ہوں۔

وہ شخص جس میں خود حیالی کے دھند کی یہ صورت ہو مگر نہیں ہے کہ وہ دہ سے مرد تنہی اختیار کرے جس سے صرف اس کے فخر کو مدد پہنچ سکتا ہے۔ یعنی اس کی کمزوریوں کا ماحر ہونا یا کسی اور شخص کی افسلیت کا شہادت اسکی بہت حس ذات کی فراغت کر گیا اور اس پر اسکو غفہ آئیگا مگر اس سے نہ اس کو تتم آئیگی نہ وہ انحصار اختیار کرے گا نہ کوئی اور ایسی الغالی حالت پیدا ہوگی مثل قدر شناسی شکر گزاری یا احترام کے جس میں منفی حس ذات کی سرکرت ہو۔ اور ممکن ہے کہ وہ خلقی ستائش اور نکو ہنس سے بے پردا ہو کیو کہ میلان منفی حس ذات (حاضری) کا اس کے خود حیالی کے دھند میں نہیں سما سکتا ہے۔ اور منفی حس ذات جس سے ہم دوسروں کے انداز کو اپنے مارے میں شاہدہ کر کے اُن کی رائے کو قبول کرتے ہیں ایک سروری شرط ستائش یا کھوش کے اثر کی ہماری ذات پر ہے۔

اکثر انسانوں میں جس کی اخلاقی تربیت بہت ناقص ہو خود حیالی کے دھند قریب قریب خالص غرور کی صنف کا ہوتا ہے ایسے لوگ دوسروں کی قدر دانی خوش آمد احسان مندی سے بہت ہی خوش ہوتے ہیں لیکن اخلاقی پسندیدگی سے بے پردا ہیں یہ لوگ تحقیر یا تمسخر سے سخت آزرده ہوتے ہیں لیکن اخلاقی لاسست کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اور ہم میں اکثر کے لئے دوسروں کی قدر شناسی اور

۱۰ سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا ساند کیا کہتی ہے تھ کو خلق خدا عالم ہمار کیا

محکمہ یا سنہرے نہایت فنی ہمنہر صوات کے لئے ہوتی ہے۔ سب تو میرے یا ملاحت کے اور اس سے بھی زیادہ زلفت نہ دے گی یا ناپسند کی گئی ہے۔

لیکن خود جسمانی کا وجدان ایسے شخص کا جسکی اصلاحی نفس باقاعدہ ہو چکی ہے۔

فخر یا ضرور سے فوق رکھتی ہے جس میں میلان نہ ہو جس ذات کا شامل ہے اور اس کے ساتھ ہی مثبت حس ذات بھی وجدان میں اسی میلان کی موجودگی خود داری اور ضرور کو ایک دوسرے سے مجبور کرتی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ جاری منفی حس ذات (عاجزی) ایسی نفس کی موجودگی سے ابھرتی ہے جو ہر پر جاہلی قوس سے ترھی ہوئی قوت کا اثر ڈالتا ہے اور اس کا اقتضایہ ہے کہ ہر ایسے شخص کو مجاہد ادا ان اطاعت کا اختیار کریں وہ اندازہ نیچے میں جاکر اسکی اعظمی قوت مدفن کھیل میں ہو۔

اگر وہ انداز قبولیت کا تقلید اور تذکر کے لئے ہو جاتا ہے طاعن توطع و غمائی کے وجدان میں اس میلان کے تذکر کے لئے کی یہ ہے کہ نیچے پر چڑھے، بڑھے، حکومت کرتے ہوں۔

اولاً یہ حکومت جسمانی توانائی کے ذریعہ سے اپنی قوت کی فاقیت کا ثبوت دیتی ہے اور پھر یہ راہ انعامات اور تفریبات کے۔ ہر موقع پر جسکے استعمال منفی حکومت کا جو کو انکی طاقت سے بڑھی ہوئی طاقت کی آگاہی دیتا ہے جسکے آگے اسکو تسلیم ختم کرنا چاہئے جو فی سنی حیثیت ذات کو ابھار ہوتا ہے۔

اسی ذات کا تصور اس شخص کے سامنے عاوانا اس جذبہ کے ساتھ لازم اور بسطیہ کرتا ہے ہر جذبہ وہ خفیف ہے، کیوں نہ ہو اور وہ اس شخص کی جانب اطاعت کے انداز کا عادی ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح میلان اس حد تک کا دوسرا کے وجدان میں شریک ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد جلد انتحاس سے کھیلنے دو طبقوں سے ایک میں واقع ہوتے ہیں ایک وہ جو نیچے پر اپنی برتر فیت کا انڈا دیتے ہیں جو منفی حیثیت ذات کے ابھار کے باعث ہوتے ہیں اور جسکی طرف اسکا رخ اطاعت اور قبولیت کا ہوتا ہے دوسرے طبقہ میں وہ لوگ ہوتے ہیں جسکی موجودگی مثبت حیثیت ذات کو ابھارتی ہے اور جسکی طرف اس کا رخ اپنی خودی کے ابھار اور اپنی خود مختاری کا ہوتا ہے کیونکہ وہ نیچے پر اسی قوت کی برتری کا اثر ڈالنے میں کامیاب ہیں ہوتے۔ جب اسکی قوتیں کامل ہوتی ہیں اور

اسکا علم ترقی کرتا ہے تو وہ لوگ جو پہلے طبقے میں تھے دوسرے طبقے میں تبدیل ہو جاتے ہیں وہ انکی طاقتوں کی انتہا کو معلوم کر لیتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ اسکو انکی طاقتوں کی انتہا معلوم ہو گئی ہے۔ وہ انکے ساتھ تنازع کرنے میں اب نہیں جھجکتا اور جب کبھی وہ ایسے کسی تنازع میں کامیاب ہوتا ہے تو انکی قوت انکی منفی حیثیت ذات (عاجزی) کے برانگیختہ کرنے میں کام نہیں دیتی انکی قوت کھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالکل بیکار ہو جاتی ہے۔ جب اس منزل پر پہنچتا ہے تو اسکا رخ انکی جانب سے لیٹ جاتا ہے۔ اب وہ اپنی خودی کا اظہار کرتا ہے کیونکہ انکی موجودگی اسکی مثبت حیثیت ذات کو برانگیختہ کرتی ہے۔ اس طریق سے وہ سچو جسکی استعداد میں آتی ہوئی ہیں جس میں جبلت اظہار ذات کی قوی ہوتی ہے معاشرت کے زیر پر ترقی کرتا ہے۔ معاشرت کے دائروں سے جب وہ کسی ایک وسیع تر دائرہ میں داخل ہوتا ہے۔ دائرہ اسکے انجولیوں کا۔ اسکے ہم کتبوں کا۔ مدرسہ کا۔ ہمیشہ انتہا کا وہ دائرہ اول اسکو اپنی رت قوت سے متاثر کرتا ہے۔ نہ صرف اسلئے کہ ہر دائرہ میں اسکے سوا اور لوگ شامل ہیں انکی شہرت بڑھی ہوئی ہے بلکہ اسلئے بھی کہ ہر ایک ان میں سے کسی درجہ میں ایک منظم فرد ہے جو مجموعی قوت پر حاکم ہے جسکی ماہیت اور انتہا اس جدید و اصل شدہ رکن کو اول معلوم نہ تھی۔ لیکن ہر ایسے دائرہ میں وہ بہت جلد اپنی ہمواری کو معلوم کر لیتا وہ انکو بھی سمجھ لیتا ہے جنکی اسکو اطاعت کرنا ہوگی اور وہ بھی جنکے سامنے وہ اپنی خودی کا اظہار کرے گا مثلاً جب وہ کسی بڑے کتب میں داخل ہوتا ہے تو وہ چھٹی جماعت کے لڑکوں کو شامل اپنے خد اوئد کے سمجھتا ہے جنکی ذرا سی بات چھوٹے لڑکوں کے لئے حکم ناطق رکھتی ہے اور وہ لڑکے بھی جو ابھی بہت ہی قریب زمانے سے کتب میں داخل ہوئے ہیں ابتدا میں نئے لڑکے کی منفی حیثیت ذات (عجز) کو ابھار دیں گے اسلئے کہ وہ ایسے امور سے واقف ہو چکے ہیں جنسے یہ بھی نالہ ہے اور انکی شرکت مجموعی اجتماعی قوت میں یقین اور قیام کے مرتبیر ہے۔ پھر جب وہ خود چھٹی جماعت

لے لیے اپنے مافوق اور ماتحت سرخیوں کو سمجھ لے گا۔ ۱۲ مترجم

پہنچتا ہے یا شاید اسکول کا کپتان ہو جاتا ہے تو انسانی مقاصد کا انداز باطل میل
 مانتا ہے۔ جب وہ کالج میں داخل ہوتا ہے تو وہی میل پھر شروع ہوتا ہے جو صر
 کے طلبہ مع انہی ٹوپی اور پوشاک کے جس میں تعلیمی اقتدار ہے اب اسے خداوند
 حق کو رفق مدرسہ بھی اسکی تکمیل پر موثر ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ جو تیس سال کو نام
 کر چکے گا۔ جب اسکولوں میں اور کھیل کے میدانوں کا میانی حاصل کئے ہوئے ہوگا
 تو کالج کی معاشرت کی جانب اسکا انداز بالکل بدل ہوا ہوگا۔ اب وہ رفقاری فی الجملہ
 نوجوان ہے اور متدبیوں کے ساتھ اپنے تحقیری انداز کو جو عیار سکے گا اور اب وہ
 اشخاص بہت ہی کم رہ گئے ہیں جو اسکی منفی حیثیت ذات (المنار) نے موجب
 ہوں گے۔ شاید امتیازی اور شہرہ آفاق طلبہ اسکو جو بلا سکس بانی سب کو تو وہ
 خوب جانتا ہو جتنا ہے اسنے مبلغ علم و قوت کا اسکو ٹھیک اندازہ ہے اب اسکے
 اسنے اس درجہ میں ڈال دیا ہے جو اسپر غالب نہیں آسکتے اور ان سب کے آگے
 اسکا سر بلند ہے۔ اور اس حیثیت کو دیتا ہوا وہ اس عظیم عالم کو مانتا ہے۔ پھر
 وہی عمل ہوگا اور اسکی موجودہ حیثیت اسکو اس مرتبہ تک پہنچا دے گی جہاں اسکی
 استعداد اسیں ہے۔

لیکن اگر ایک بار تغیر اور انعام دینے والی حکومت منفی حیثیت ذات
 (جو) کو مٹا کر دینی ہے اور خود خیالی کے وجدان میں اسکی شرکت ہو جاتی ہے
 تو وہ جذبہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے اور ایک قوت متوجہ ہے جو ہر شخص کے ضعف
 میں اجماعی عظمت کیساتھ نمایاں رہتی ہے۔ یعنی مجموعی قوت اجتماع کی۔ جو کہ

سہروردی سربراہان اس طریق عمل کی نوبت صریح کی ہے اگرچہ علوم و ادب کا انہوں نے دو مہل
 کی معرفت میں حاصل کی ہے خواہ اس رائے کے موافق حکوہاں اختیار کیا ہے سب سے ضروری اثر اور
 موثر ہیں دیکھو اجتماعی اور اخلاقی مفاد ہم ذہنی تعمیل میں "حصول ماب اول" ۱۱
 سہ میں یہاں مذہبی مفاد ہم کو محسوس ہیں کہ تا حد اکثر بلکہ تقریباً حلقہ اشخاص کی خود خیالی کے وجدان کی
 تعمیل میں بہت کام کرتے ہیں اسلئے میں کہ اس میں اجتماعی اہمیت نہیں ہے بلکہ اس سب سے کہ جو
 اصول اسیں متاثر ہیں حقیقت اس اصول کے مشابہ میں جنکایاں اس مقام میں ہوا ہے ۱۲

بسیب اپنی غیر محدود وسعت کے سب سے زیادہ اس جذبے اور اُسکے انداز کے بیدار کرنے کے لئے مناسب ہے۔ جو مندرجہ ایسا مقام کسی اجتماع کے رکن کی حیثیت سے سمجھنے لگتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اُسکا دائرہ اور شماراؤں کے دائرہ سے غیر محدود وسعت اور قوت رکھتا ہے۔ وہ ایسا اجتماع ہے جو اپنی مجموعی آواز اور ناقابل مزاحمت قوت سے انعام اور تکریم پر تائیں اور نگویش تقسیم کرتا ہے اور سلمہ و رصا بطول سے پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی صورتیں نکالتا ہے۔ یہ مجموعی آواز خود خیالی ہے وجدان سے مرافعہ کرتی ہے (یا اثر ڈالتی ہے) وہ ہمارے افسار با افکار کی جڑ ہوتی ہے وہ ہم کو منفعل یا مسلط کرتی ہے اور اسکا اثر یحییٰ کی شخصی حکومتوں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یہ قوت شخصی حکومتوں کا رفتہ رفتہ استبدال کر دیتی ہے۔ اور جب کوئی شخص ہم پر معقول وجہ سے اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم لگاتا ہے تو اس شخص کے ہاتھ میں یہ قوت موجود ہے اگرچہ وہ شخص شخصیت کے اعتبار سے ادون مرتبے پر ہو مگر اُسکے اظہارات ممکن ہے کہ ہم پر بہت موثر ہوں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اُسکا اخلاقی حکم اجتماع کی آواز ہے جو کہ حاکم علی الاطلاق ہے۔

عمل مستقل انداز کا نتیجہ براسی فوسری کے وجدان کا مانع ہوتا ہے ایسی خود دوسری جو غور کی صورت اختیار کرتی ہے محبت معہ ہم کے استار سے ایسا غور جو اسے سے مالائز ہی کو نہیں سمجھنے دیتا خوشہ م کو نہیں جانتا اور خلقی پسند اور ناپسند کی اسکو کچھ برداشت نہیں ہوتی یہ حکومت خود دوسری کے وجدان کو خود کی صورت بخشتا ہے حسن فرد تنی کی قابلیت ہے منفی حبت داز کا وہ انداز جو قبولیت اور تقلید کی اسعد اور رکھتا ہے۔ اور جب ایسا ہو تو وہ شخص جو شخص تکمیل میں ہے مثال اور بدایت سے نصیحت اور تنبیہ کے قبول کرنے حلقی پسند اور ناپسند سے مستفید ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

کیا خود دوسری کے وجدان میں منفی حسیت ذات (مجموری کے خیال) کی شرکت جمہور کی رائے کے یا اس بنی نوع کی ستائش یا نگویش کے لحاظ کی قوت کی توجیہ کے لئے کافی ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ مزید توضیح کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ہم مشکل تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ دو جبلتیں خود نمائی اور فرماں برداری کی جو برتریت

ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم اپنے بارے میں ہم چشموں کی آگاہی کے جو باہوں یا اکی
 گناہوں سے ہمیں کیا یہی ہم کو انکی پسندیدگی کا جو یا اور پسندیدگی سے بچنے کی ترغیب
 بھی دیتے ہیں۔ اس پر غامضی سمٹ ہو کتن ہے کہ قبضت حیات ذات (خود سری)
 سے یہ جاہتی ہے کہ دوسرے ہماری طرف متوجہ ہوں اسیں کوئی مضائقہ نہیں
 کہ باہیت اس توجہ کی کیا ہو۔ انکی منلی صرف اسی پر موقوف ہے کہ دوسرے ہماری
 ذات پر نظر رکھتے ہوں انسانی کردار میں بہت کچھ ایسا مادہ ہے جو اس رائے
 کی تابعدار کرتا ہے۔ مثلاً ایک کثیر تعداد انسانوں کی ہے جو بدنامی کے جو یا ہوتے
 ہیں (بدنام اگر وہاں کے تو کیا نام ہوگا) بعض تو محض اسلئے کہ ایسی شہرت حاصل
 کرنے کیلئے حرام کارکناب بھی کرتے ہیں بعض اپنا لباس ایسا بناتے ہیں کہ لوگ
 دیکھیں کہ اس ایسا کو سمجھ ہو کا خوب سمجھ کہ یہ صرف اسلئے کیا جاتا ہے کہ اور لوگ پسند
 کریں کہ اس شخص ایسا نام اخیار ہیں یا کسی۔ کسی طرح مچھپا ہوا دیکھنے کے مشائی
 ہوئے ہیں اور اس سے ان کو بڑی تسلی ہوتی ہے۔ ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ آیا
 اس قسم کے واقعات مجملت کے فاسد انقلاب پر دلالت کرتے ہیں یا یہ حاصل
 ابذالی اور طبی طرح۔ اس کا ہے؟ اسکا فیصلہ آسان نہیں ہے لیکن اس قدر صاف ظاہر
 ہے کہ اگر دوسروں کی توقع قدر شناسی کے سافق ہو تو اطمینان مزید حاصل ہوتا ہے ایسی
 توجہ جس میں ہماری فوقیت کا اقرار کسی نہ کسی طور سے نکلتا ہو۔ شاید ہم حقیقت کے
 قریب ترین حقائق ہیں اگر ہم یہ نہیں کہ ابتدائے حال میں مثبت حس ہدات (اختیار)
 کا اقتضا اس سے تسلی پاتا ہے کہ وہ سروں کا انداز ہماری جانب منفی حیات ذات کا
 یعنی عاجز نہ ہو وہ انداز انسانوں کا جو ایسے شخص کے روبرو ہو جس کو وہ اپنے سے
 افضل جانتے ہیں۔ اگر اس کو بھی تسلیم کر لیں تو بھی کچھ اور توجہ چاہئے انکی کیا وجہ
 ہے کہ ہم دوسروں کی ستائش یا پسند کا اس قدر پاس کرتے ہیں پس ہماری ذات پر
 اثر ستائش اور پسندیدگی کا مجموعہ ہے۔ وہ محض قدر شناسی کو صرف اس لئے نہیں
 پسند کرتے کہ وہ مثبت حس ذات (مختار ہونے) کی تسلی کا باعث ہوتی ہے بلکہ
 جس حد تک کہ ستائش ستائش کے اعتبار سے قبول کی جاتی ہے اس میں ستائش کرنے
 والے کی افضلیت کا مفہوم مضمر ہے اور ہم گویا اس کے تابع ہیں۔ عموماً بڑے آدمی کی

توقیر اور قدر اگر غرض ہو تو اس میں کوئی گستاخی نہیں ہے اور وہ اس سے خوش ہوگا
البتہ اگر کوئی شخص کسی علم یا فن میں کسی سے کم ہو اور وہ اپنے سے افضل کی مدح کرے
تو وہ درحقیقت شوخی سمجھی جائیگی اور وہ ایسے شخص کی تعریف سے ناخوش ہوگا خوش
نہ ہوگا۔ یہ اس کا منصب ہے کہ اگر وہ کسی کو پسند کرے تو اس کی تعریف کرے۔ بات یہ
ہے چونکہ کسی کی تعریف کو ہمارا قبول کرنا یہ مفہوم لکھتا ہے کہ معرف ہم سے افضل ہے
ایسی تعریف ہماری کمتری کو نمایاں کرتی ہے لیکن جو شخص ہم سے افضل ہو وہ ہماری
تعریف کرے تو وہ افضل ہماری قابلیت کا اعتراف کرتا ہے لہذا اس کی
تعریف سے ہم کو افتخار حاصل ہوتا ہے۔ انفاذ و بکری تعریف سے وہ حالت انفعالی
پیدا ہوتی ہے جس میں دو جبلتوں کے اقتضا اور جذبے کا مکمل طریقہ سے مرکب میں
لیکن یہ ایسا انفعال ہے جو بہت ہی خوش آئند ہے کیونکہ دونوں اقتضا حصول
اطمینان کے باعث ہوتے۔ اور خلقی پسندیدگی جس میں جمہور کا فرمان ہمارے باب
میں شامل ہے اسی طرح کے بیچ دو بیچ اطمینان کو اٹھارتی ہے۔

الزام اور ناپسندیدگی بھی اسی کے مشابہت پر مشابہت رکھتے ہیں وہ
خود نمائی کے اقتضا کو روکتے ہیں اور الاماعت کے اقتضا کو نمایاں کرتے ہیں اور یہ
حالت اس طرح پیدا ہوتی ہے اس کی ترتیب ایسے اثرات کے موافق ہوتی ہے
جو سب پر غالب ہوتے ہیں جنہوں کے وجدان سے جس میں منفی حس ذات (مجموعی)
کی کمی ہو۔ رنگ رنگ کے انفعال یا احباب کے ذریعے سے پیشانی کی حالت پیدا ہوتی
ہے جس کا خاص عنصر منفی حس ذات (عجز) ہے یہ ایک خاص قسم کی خوشگوار کی
انہ کر رہی ہے۔ اگر فائق قوت کی متابعت کا مل ہو اور جو ہم کو چمکائی کرتی ہو
خوشگوار کی متابعت کے اطمینان کے باعث سے ہوتی ہے۔

ان دو میلانوں کی تنظیم سے جو خود سری کے وجدان میں داخل ہیں خلقی
جذبوں کے اس سلسلہ کی قابلیت پیدا ہوتی ہے لیکن اجمعی ایک اور اس کی ضرورت
ہے جس سے ستائش یا سرزنش کے مکمل اثرات کی تو منہج ہو یا محض ستائش یا سرزنش

لے بیٹھ یہ اطمینان بھی ایک مجموعی اور کلی حیثیت لکھتا ہے م

توقع کی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں اور میرا یہ خیال ہے کہ ہم شاید بھی کر سکتے ہیں ایسے استخاس ہوتے ہیں جنہیں یہ وجدان بہت قوی ہوتا ہے جو دوسروں کی رائے سے بہت متاثر ہوتے ہیں پھر بھی ان کے حال ملین پر اس وجدان کا برا اثر نہیں ہوتا کیونکہ ایسے استخاس الناس کے عقیدہ قناعت کرتے ہیں کہ وہ فخر کی مسرت کے اور سرزنش سے اگر توبہ کی توفیق ہو تو اس کمتر مسرت کے بین میں رہا کریں۔ گویا وہ ان دونوں مسرتوں کے درمیان جھولتے رہتے ہیں۔

تاکہ علامت اور ناپسندیدگی کی مزاحمت کا پورا اثر ہو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرد موثر یا پیدہ ایسے ہی اجرائیوں کے تاثیر کریں تاکہ وجدان میں حلقی صفا پیدا ہوں۔ ایک تزجین کے اوائل میں نفیر کا اثر ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے نفیر یا نفیر کا خوف نہ وری ہے تاکہ جلی اقتضادوں کے تصرف کا آغاز ہو اور کام کرنے سے میلے تامل کی عادت پیدا ہو سلسلہ العائنات میں عموماً نفسیہ بہ ندرج نفیر کی دہکی سے بدلہ ہائی بہت بعد ڈانٹ ڈپٹ گھر کی جھڑکی یا عقد کے الفاظ علامت کے ساتھ انگریزی ناپسندیدگی یہ سب ایک بعد دیگرے ایک دوسرے سے سرم ہوتے جاتے ہیں لیکن ان سب کی تاثیر اس حقیقت پر موقوف ہے کہ ان میں مابیت اعلیٰ نفیر کی باقی ہے اور ان میں جو تاثیر ہے وہ اسی سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان سے کچھ کچھ خوف پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ ابتدائی نفیرات کے باعث سے میلاں خوف کا خود سری کہ وجدان میں شریک ہو گیا ہے اور ہم کو معلوم ہے کہ خوف کام میں سخت خارج ہونا ہے جبکہ خوف ایک بار وجدان میں شریک ہو گیا تو مستعدی کے ساتھ ہمارے جذبی انداز میں داخل ہو گئے ان کی رنگ آمیزی کرتا ہے اس انداز کاوش حکومت کی طرف ہوتا ہے کسی صورت میں ہم اس کو پائین اس میں صلاحیت و ہمت اور اسرام کی ہمار ذاتی تعلقات میں پیدا ہوتی ہے اور یہ ایک خاص شرط حلقی ناپسندیدگی کے موثر ہونے کی ہے اس حقیقت سے کہ وہ چال ملین کو مضطرب کرتی ہے۔

لئے۔ علامت و عدم ہوتا ہے کہ خوف دوسری کے وجدان میں داخل ہو کر ہم کو یاد دلانا چاہئے کہ مسرتوں میں وجدان کا محسوسات ہیں یہ ملکہ ذات دوسروں کے لفظ کے ساتھ ہے ۱۲ م

یہ بھی ممکن ہے کہ سائنس اور پسند چھوٹے چھوٹے انعاموں کے لزوم کس قدر خوف جس کا اثر ہماری ذات پر ہے اس لزوم کی جہت سے ہو جو ان کو ادنیٰ درجے کے انعامات کے ساتھ پیدا ہو چکا ہے سچے کی تعلیم کے اثر میں رفتہ رفتہ صرف سائنس یا ایندھلے انعامات کی قائم مقام ہو گئی ہے۔

ایک اور جزو تو ہے جو مختلف درجوں سے مختلف اشخاص پر عمل کرتا ہے جبکہ سائنس اور کمزور پیش کا خیال تکمیل حاصل کرتا ہے وہ خلقی پسندیدگی اور اپنیدگی سے بہت متاثر ہوتا ہے یہ وہی حزم و موثر ہے حکومت نے فعلی ہمدی سے تعبیر کیا ہے وہ رجحان جو دوسروں کے ساتھ ہمارے جذبات کی طرف جویا ہے جسکی اصل ابتدائی انفعالی ہمدی اور اجتماعی جبلت میں ہے ایسا شخص جس میں یہ رجحان قوی ہو وہ تنہائی میں ایسے متعدد انفعالی تحریکات کی برداشت کے ناقابل ہوتا ہے۔ اسکی مسرتیں ہیج اور اسکی رنج و وید ہو جاتے ہیں جب تک دوسرے اسکی رنج و راحت میں شریک ہوں۔ اسکا عقیدہ اسکی خلقی تحقیر اسکا اسفامی جذبہ اسکا ترحم اسکا فخر اسکی قدر شناسی جب تک اسی کے دل میں یہ بات دیر قائم نہیں رہ سکتے رنج آمیز آرزو ہمدی کی پیدا ہو جاتی ہے۔ فعلی ہمدی اسکو مجبور کرتی ہے نہ صرف اس جستجو کے لئے کہ دوسروں کے حیات اور جذبات اسکے جذبات کے ساتھ تالیف پیدا کریں بلکہ اسلئے بھی (ہر جہدہ اکثر ناممکن ہوتا ہے) کہ اپنے جذبات ان کے جذبات کے ساتھ مولف ہو جائیں اسلئے اسکی تسلی ایسی کردار سے نہیں ہونی چاہئے اسے اس پاس کے لوگوں کی اخوت کی باعث ہو اسکی تسلی ایسے کردار سے ہوتی ہے جو اس کے خوش کرے اس صورت میں بھی جبکہ یہ کردار اسکے مذاق کے خلاف طبیعت کے منافی یا تکلیف دہ ہو۔ اسکو اپنے ساتھیوں کی سائنس سے یہ شہادت ملتی ہے کہ اسکے جذبات میں وہ شریک ہیں اور اسی خوش یا ناپسندیدگی سے اسکو یہ تکلیف وہ ایسا۔ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اسکا شریک حال نہیں ہے۔ اکثر بچوں کو اس تنہائی کا حس کہ اسکے حیات اور جذبات میں کوئی اس کے ساتھ نہیں ہے نہایت رنج و غم ہو جاتا ہے۔ اور خلقی ناپسندیدگی اگرچہ باقاعدہ طریقے سے اسکا اظہار نہ ہو بہت جلد یہ حس تنہائی کا بیدار کر دیتی ہے اور آخر تک اخلاقی پسندیدگی فعلی ہمدی کے اقتضا کو تسلی دیتی ہے اور ان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھی اس کے شریک حال ہیں۔ اور جس قدر اسکی معاشرت کا حلقہ وسیع ہوتا جاتا

اسی قدر پسند اور ناپسند ہر وسیع تر طبقہ کی اُسکے فخر کی لذت کو زیادہ کرتی ہے اور اُن کی شرمر زیادہ بچ وہ ہو جاتی ہے لہذا فعلی ہمدردی کے اقتضا کے باعث سے نہایت شوق کے ساتھ اُسکی تمنا کی جاتی ہے یا اُس سے اجتناب کیا جاتا ہے۔

دو اصول جو ہم نے یہاں بیان کئے ہیں ایک تو یہ ہے کہ اثر حکومت یا قوت کا جتنا استعمال ابتدا میں انعام اور تعزیر سے ہوتا ہے اور دوسرا اقتضا فعلی ہمدردی کا محبت اور ہمدردی کی تاثیر کے سمت میں بشرکت اپنی نوع کے۔ ان دونوں اصولوں سے میری رائے میں کافی توجیہ خود خیالی کے وجدان میں اخلاقیات کی صفت پیدا ہونے کی ہو جاتی ہے کیونکہ سائنس یا کچھ بیشی نوع کی جانب سے اور خلقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کو اہم پر قوی اثر رکھتے ہیں اور ہمارے کردار اور سیرت کے وجدان کو نہایت متاثر کرتے ہیں۔ یہ لہذا بعض اشخاص کو کردار کی بلند مہماری پر لیجانے کا باعث ہوتا ہے۔ چال چلن کا نظام ایک مثالیہ سے درست ہوتا ہے اور یہی لوگوں کو اس قاب کر دیتا ہے کہ وہ ایک وسیلہ پر عمل پیرا ہوں جسکو وہ حق سمجھتے ہوں ان کو جو بڑا حول کی پسند اور ناپسند کی کوئی پروا نہیں ہوتی۔

الغرض نزاکت کے اعتبار سے جس سے اور لوگوں کے انداز کا اپنی جانب لہذا رکھا جاتا ہے انسانوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ فرق کچھ تو قوت عقلی کے فرق پر موقوف ہے لیکن اسکا جزو اعظم خود خیالی کے وجدان کی تکمیل ہے۔ ایسا شخص جس میں اس وجدان کی پوری تکمیل ہوئی ہو وہ دوسروں کے حیات کے آثار کو اپنے باب میں دیکھتا رہتا ہے اور اس کے اور اک کی قوت اور ان آثار کی ترجمانی ایسی کامل ہوگی کہ وہ دوسروں کے حیات کی ایسی نازک رنگ آمیزیوں کو مشاہدہ کر لے گا جن کا اظہار بیان سے ناممکن ہے۔ دوسری طرف وہ شخص ہے جسکی قوت اور اک کمزور جس کا خود خیالی کا وجدان قوی نہیں ہے وہ ناظم پسند اور دشتی آمیز تائید کی سے اس وقت متاثر ہوگا جب کلمہ کھلا اُسکی بھلائی یا بُرائی کا تذکرہ ہو۔ ان دونوں سے ایک کو بلحاظ ضمیر کے اندک مزاج اور ذکی نفس اور دوسرے کی ضمیر ناقص غبی اور کودن سمجھی جائیگی۔

قبل اس کے کہ ہم اعلیٰ درجے کے کردار پر غور کریں ہم ایسے بعض طریقوں کو

ملاحظہ کریں گے جس میں کردار و حالیکہ اقتضات اور جذبات سے منظم ہونے کی ہمواری پر باقی رہے ایسے اقتضا اور جذبے جن کو معاشرت کے حلقے نے اظہار ہو خیال غیر کے دواعی سے ان میں پیچیدگی پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ تکلیف اسی طرح جسے حیوانی زندگی کی خالص جبلتی ہمواری پر اس باپ کی جبلت ایسے چال چلن کی تصفیٰ ہوتی ہے جس کی قدر ستاسی سے ہم باز نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح اس اعلیٰ یا اوسط ہمواری پر بھی ایسا ہی ہوگا اگرچہ طریق عمل میں زیادہ تر نزاکت کا طور ہوگا۔

ایسا اس وقت واقع ہوتا جبکہ پسند یا ناپسند و دوسروں کی نہ صرف اس لئے کہ وہ ہماری خود خیالی کے وجدان سے جو غم کے ہم کو متاثر کرتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ہم دیکھتے ہیں ستائش سے مسرت حاصل ہوتی ہے اور نکو ش سے رنج ہوتا ہے اس کو بھی جو پسند یا ناپسند کرتا ہے اور ہماری آرزویہ ہے کہ اس کو خوش کریں اور اس کو آزدہ کرنے سے باز رہیں۔ اس داعیہ سے یہ پایا جاتا ہے کہ باہمی التزام الفت کا دونوں فریقوں میں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں نشو و نما پا چکا ہے۔ لہذا یہ الگ بھی سوئے طریقہ سے اناسبت کے دواعی کے مقام پر نہیں آسکتا جس میں نزاکت مقصود ہے خود خیالی کے وجدان سے پیدا ہوتے ہیں۔ تو بھی خاندانی حلقہ میں یا اس جماعت میں جن میں مواسات ہے یہ بہت ہی سوئے نگہ امانیت کے دواعی کا ہے۔ چال میں محبت کرنا ہے سچوں کا ابتدا اے عمر ہی سے اکثر صورتوں میں بہت کچھ اس داعیہ سے منظم ہوتا ہے۔ جب وہ ایسا کام کرتے ہیں جب کا حق ہوتا ان کو سمجھایا گیا ہے نہ وہ اس سے ٹپھلے کہ ستائش کی مسرت حاصل کریں یا ملامت سے عینیں نہ چاہتے ہیں کہ جن سے ان کو الفت ہے وہ خوش ہوں اور ان کو رنج نہ پہنچے۔ وہ اس نیال سے بہت ہی متاثر ہوتے ہیں۔

یہ ایک قسم کی کردار ہے جس میں خاص و لغز ہی ہے اور اس کا رحمان یہ ہے کہ بہت نازک اور ہر دہ میرت کی تکمیل ہو۔ اگرچہ یہ تنگ خیالی ہے اور یہ داعیہ میرت کی مستحکم صورتوں تک نہیں لیجا تا اور اس کردار تک جو وسیع اخلاقی اصول پر مبنی ہے۔ اور وہ شخص جس میں ایسا داعیہ غالب ہے خصوصیت کے ساتھ ایسے لوگوں کی طبیعت کا تابع ہوتا ہے جسے وہ مانوس ہے۔ چھوٹی لڑکیاں میرت پر

انہوں سے زیادہ اس داعیہ پر عمل کرتی ہیں۔ اس داعیہ کے غلبہ کا رجحان فرقہ بندی کی اینداز کی خصوصیت ہے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں اگر یہ حق ہو گیا کہ باب سوم میں آگیا گیا ہے کہ خیال غیر (اثر) کی اصل بالکلیہ ماوراء جبلت ہے۔

وہ داعیہ جو اعمال سے ایتاری (خیال غیر) افتقا کے پیدا ہوا ہے مع اس اثر کے خیال کے جو سائنس کے حصول یا الزام سے بچنے کے لئے جو ممکن ہے کہ ایک تیسرا درجہ پیچیدگی کا پیدا کرے داعیہ اناہیت کے اضافہ سے جو اثر (خیال غیر) کے بعد دوسرے اثر پر لگتا ہے۔ جب کوئی سچو ایسا کام کرتا ہے کہ اس کی ماں اسے پسند کرے اور اس سے خوش ہو تو علاوہ اس تسلی کے جو اس کام کے کرنے سے ہوتی ہے اس اثر کے امتضا سے جو ماں کی جانب سے وہ خوشی جو اس کی خوشی سے بچنے کو ہوتی ہے اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ جب وہ سمجھتا ہے کہ ماں اس کے چال چلن سے خوش ہوتی ہے اور یہ ذاتی تسلی ذاتی خوشی کے دوسرے حسیوں سے ایک یا دوسرے حسی سے نہیں ہے ایک سادہ اور دراصل مختلف ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ابتدائی طور پر ہوالی عمل کے طور پر ہے جسے بعد میں یہ کام کا ہوا ہے جسے یاد دہانہ کام ہی حیثیت یا جذبہ متبادلہ کا کرنے والے میں پیدا کرے۔ ایسے اشخاص موجود ہیں جنہیں یہ اندازہ ہے کہ وہ ان مسائل میں قوی رہتے ہیں جو شفقت ان کے لئے ہے جو ان کے مایوس ہیں۔ داعیہ سے یہ ہوتی ہے۔ وہ بتی برداشت

کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ ہے کہ وہ اس سے کہیں کہ اس سے وہ خود بخود ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر وہ یہ ہوئے ہیں کہ جو لوگ ان کے کہیں ان کے لئے یہ ہے کہ وہ اور خوش خوش ہیں کیونکہ اس سے خود ان کے لئے یہ ہے کہ اگر ایسا کوئی شخص ان کے لوگوں کی پیروی پر اثر لگتا ہے وہ جسے اس کے گرد و پیش رہتے ہیں۔ اگر مثلا کسی خانہ ان کا بزرگ ہو یا یہ کہ اس سے اس کے آقا ہو یا اس کے پاس۔ ہمارے میں تو ان کا کہہ کر اسے باب میں عطا ہے اور بھلائی کے خیال ہو جائے گا ایک خاص حد تک اس اثر سے کہ یہ بہرہ واد

سرت حاصل ہو اور ہمدانہ اسخ سے محفوظ رہے۔

زیادہ تر پیچیدہ سنج خوشی کا جو اس سرت پرستہ درجہ کی مستحقانہ کردار کے وسیع
کی ساخت میں داخل ہے اپنے سرچشمہ سرت ہونے کا اس ہے جسے اظہارات ہمدانہ
لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں جو ہمارے اس پاس ہیں۔ اقتصادت خاص ذات کا
تسلیمی پانا ہے۔ جب وہ لوگ جو ہمارے علیوں کے وصول کرنے والے اس واقعہ کی
معرفت حاصل کریں کہ ہمارے افعال سے ان کو فائدہ پہنچا خصوصاً جبکہ معطی الیہم
شکر گزاری کا اظہار اور ہمارا احترام کریں۔ یا صرف ان ہمدانیوں کا جو اسیر کی گئی
ہیں ان کو پورا اس ہو۔ جارج میرٹھ کی کتاب ”انگہ است“ (ماہب انایت)
ایک عمدہ مطالعہ ایسے کردار کا ہے جسکی بنائے ترکیب میں غلبہ ایسی آرزو کا ہے جو
افکار ہی ہمدانہ سرت کی تسلی کے ساتھ مرکب ہے اور اسکے ساتھ ہی تسلی نسبت
حس دات کے اقتصاد کی شامل ہے اور اکثر دو مقدموں کی جمنائیں شگری کا سنج ہی آخری
سرچشمہ ہے۔ ایسے چار ہیں بلشک سرتانہ انایت ہے اگرچہ سنیہ ایک ایسا میلان
ہے جس میں ابتدائی ہمدانہ رحمان اور غیر خیالی (ایثار) کا اقتصاد موجود ہے مگر غفلت
قوت کے ساتھ۔ اکثر حقیقتوں سے یہ کردار غیر خیالی کو کردار سے بہت زیادہ ہے
لیکن ایک نہایت اہم حقیقت سے فرق رکھتا ہے یعنی وہ بخشش جو حقیقی ایثار یا
خیال غیر کے اقتصاد سے پیدا ہوتی ہے اس میں اقتصادنا ازک جذبہ کا کسی حد پر انعام
رہتا ہے ممکن ہے کہ یہ مطلق ایثار کی حد تک پہنچے حتیٰ کہ زندگی اور جو چیز زندگی میں ہے
زیادہ عزیز ہو اور اسکا ایثار سادھے۔ درحالیہ اس سنیہ ہی غیر خیالی کا۔ اعجب ہرگز
کسی شخص کو ایسی جہدوں کے لیے براعب نہ کرے گا جسکے تلف فارخ اوس خوشی
کی کیفیات نہیں دیکھ سکتے جو اس شخص کو اپنا غنا ویت لے لے۔ سنیہ ہو سکتی ہو۔

پھر یہ کہ یہ مصدعی غیر خیالی کا واحد سنیہ ہے۔ ایسے سنیہ ہمدانی
کرنے پر راغب کر سکتا ہے جن سے اسکو شخصی فائدہ ہے۔ ایسے لوگ سنی خوشی اور
شکر گزاری اسکی سخاوت اور شفقت کی وہ خود مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ایسے شخص کے لئے

لے اور دلوں کو خوش کر کے اپنی خوشی سے ہمدانی حاصل کرنا اور اس سے خوش ہونا ۱۲ ام

حصہ پر یہ راجہ غالب ہو دوسروں کا رنج و راحت جو اس کے دائرہ سے خارج ہیں اور
خوشی تو یہ ہیں۔ مجمل میں ہو سکتے مسافران کا درجہ رکھتے ہیں۔ مگر اپنے دائرہ
بہیچہ ایسا شخص ممکن ہے کہ منصف ہو اور مثل بادشاہ یہ کہ بہانوں کی ہوجا۔ ایسے
ہی لوگوں پر کریکا جو فوراً اظہارِ مسرت اور شکر گزار ہی سے اسکی عنایوں کی شکاف
کرتے ہوں اور وہ ایسے لوگوں سے آزدہ ہو کا چہرہ اسکی مہربانیاں ہونے ہوں۔ اور
اسے کردار سے اسے گرد و پیش جو لوگ ہیں ان پر غراب اثر پڑیکا۔ بعض غلامانہ اور
چالو سی کرنے لگیں گے لیکن جو لوگ دل کے قوی ہیں وہ اگر اسکی نیت کو سمجھ سکیں گے
تو اسکی تحقیر کریں گے۔

کردار کی اس درمیانی ہمواری پر اور مصنوعی غیر خیالی (جس پر ابھی غور
کیا گیا ہے) کے ریلے میں ایک اور کردار کو شمار کرنا جاہل ہے جو غیر خیالی کے مشابہ
سے پیدا ہوتا ہے یہ دو اعمیٰ خود خیالی کے وجدان کی وسعت سے لگتا ہے اور اجتماع
کی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ہم نے اس باب کے کامل وجدان کے بیان میں اس ضمن کی طیف نشانہ
کیا تھا۔ ہم نے کہا تھا کہ اس باب کا وجدان نہ صرف اسکی صلاحیت رکھتا ہے کہ
وہ محبت کا وجدان بننے کے لئے ہو جائے بلکہ وہ اپنی خود خیالی کو وسعت دے کے
بچہ کو اور ہر شے کو جو تجھے سے تعلق رکھتی ہے اسی میں شامل کر لیتے ہیں اس کا سب
بہت کہ اس باب عقلانیت کو مثل اپنی ذات کے تصور کرتے ہیں۔

مگر صرف یہ ہی صرف وہ معروض نہیں ہے جسکی طرف خود خیالی کا وجدان
عموماً بڑھ سکتا ہے یا حقیقت بڑھتا ہے خصوصاً ایسے لوگوں میں جن میں ہمدردی
کا حمان اور اجتماعی حیثیت دونوں فوی ہوتے ہیں۔ بچے کے بعد خاندان حیثیت
مجموعی سے گزرتا اور آئندہ دونوں رانوں میں جبکہ زمانہ حال میں بھی وہ معروض
ہے جسکی طرف یہ نوع واقع ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اسبا معدوم ہوتا ہے خصوصاً ایسی
جماعتوں میں جہلی پیچیدگی مثل ہمارے اجتماع کے نہیں ہے کہ وہ خاندان جس کا وہ
ایک رکن ہے مجموعی طور سے صلاحیت مصیبت برداشت کرنے کی یا مجموعی خوشنوی
کی رکھتا ہے یہ کہ خاندان مجموعاً ذمہ دار ہے اور اسکی مجموعی حالت پر احکام یا عذاب

باوجود ذات دوسرے شخصوں کے ہماری ہو سکتے ہیں۔ اور چونکہ وہ اس مجموعہ کا ایک جز ہے وہ بھی حصہ رمدی معروف میں ان جملہ انتہات کا ہے۔ جس حد تک وہ ایسا کرتا ہے سب انا اور لوگوں کے اس کے خود خیالی کے وجود ان کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اسی حد میں اس کے غضب اس کی شکر گذاری اس کے انتقام اس کی محبت میں ذات اور اس کی شرم کو اٹھارتے ہیں۔ لہذا اس کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ اس کا خاندان خوشحال ہے اور لوگوں کی نظروں میں اچھا معلوم ہو۔ اور یہ آرزو ممکن ہے کہ ایک واعیہ ہو جس کی قوت اپنے ذاتی پیوہ کے خیال سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ محض شرکت نام کی ایک خاندان کے جملہ ارکان میں بہت کچھ اس کمالت کو ذات خاص اور خاندان کے قاصر رفتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود خیالی کی توسیع ہوتی ہے جس کو محاورہ علم میں اس طرح ادا کرتے ہیں ”خون پر نسبت پاتی کے کاڑھا ہوا ہے۔“

اور اس توسیع کو وہ نہ خاندان ہی تک محدود بنوا چاہئے بلکہ محدود نہیں ہونا اعلیٰ ابتدائی جماعتیں قبیلے اور فرقے میں کا دوسرے فرقے اور قبیلے مجموعی نسبت سے اس و لحاظ کرتے ہیں وہ اس وجود ان کے معروف میں جو جانے ہیں اور ہمارے زمانے میں ہونا سچے اسی طریقے سے جنکا مذکور ہوا اپنی ذات کو اپنے کتب اور اپنے نسب اپنے ہمنام کے ساتھ دیکھا گیا پیدا کرتا ہے اور ذات انتہات کو اس حد تک وسعت دیتا ہے کہ وہ ان مجموعوں کے ساتھ مل کے مثل ذات واحد کہ ہو جاتا ہے اور آخر کار ملک اور قوم کے ساتھ مجموعاً ایسی ہی نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ نہ اندازہ اٹھا ہے کہ ہر صورت میں معروف کی ہستی پر تو بیچ اس وجود ان کی موقوف ہے۔ یہ اہل حرفہ ملک گویا ایک معروف میں منجمل ایسے ہی اور معروف ذات کے اور دوسرے معروف ذات کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جیسی نسبت اشخاص ہیں باہم ذکر ہو گیا ہے اور ایسی ہی مجموعی اکائیوں سے بنے ہوئے ہیں اور عموماً افراد انسان اسے

لے ہدی رہا میں اس مفہوم کہ اس طرح ادا کرتے ہیں کہ رقی بھرتانہ جملہ ہر دوش سے اٹھا ہوا ہوتا ہے یعنی جو بات عزیمت کے دل کو لگے گی وہ دوسرے کے دل کو نہیں لگ سکتی۔ لیکن یہ حالت ایسی حد تک تاؤ دے رہی ہے جبکہ عزیزوں سے میل جول ہوا اور اکثر ملتے جلتے رہتے ہوں وہ غریب بھی مثل عیدوں کے نہ ملنے دیا۔

یہ مجموعہ تو یا کہ ایک فرد ہے جو کہ معروف اس احکام مذہبات و صدقات اور افعال کی ہے جس میں صلاحیت ہمارے ناخوشی تاخیر شکر گذاری اور جملہ مخصوص شخصی مذہبات کے ابھارنے کی ہے جب تک کوئی ایسی مجموعی اکائی ایسے شخصی تعلقات نہیں رکھتی۔ ذاتی انکسالات کی توسیع وہاں تک کہ مشکل واقع ہو سکتی ہے۔ مثلاً اس کی توسیع ایسی قوم یا فرقہ تک نہیں ہو سکتی جو اور اس سے علیحدہ ہو اور یہ بڑھانا ہوا وجدان زیادہ تر قومی ہونا جانا ہے اور اس کی تقسیم و دو تک پہنچتی ہے۔ پس قدر کثرت اور قوت سے تفاعل قوم کا دوسروں کے ساتھ ہوا اسی قدر زیادہ آزاد اور قوی بین الاقوامی برتافت اور انتقاد ہو گا یعنی ہماری حسب لوطی کا ذاتی اور اک اور وجدان مثل شخصی اور اک اور وجدان کے دوسری ایسی ہی مجموعی ذاتوں کے ساتھ معاملت کر کے سے نیل حاصل کرنا ہے اور ہمارے روزا دونوں علم کی روشنی میں یہ نشوونما پائے میں اس احکام کی روشنی میں جو انکی جانب سے ہماری مجموعی ذات پر اور ایک دوسرے پر صادر ہوتے ہیں۔

پس اس قسم کی وسیع خود بخوبی کے وجدان سے ایسے دوامی پیدا ہو سکتے ہیں جو ایسے کردار کے باعث ہوں جس میں شخصی ایثار شامل ہو۔ اور اگر یہ وجدان قوی ہو تو ان دوامی میں ایسی قوت کا امکان ہے جو تنگ خود بخوبی کے دوامی پر غالب آجائے۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ دوامی ان دوامی کے ساتھ قائم کرتے ہیں جیسے کوئی محب وطن یا ہی معرکہ جنگ میں جان دے کے اپنی ذات اور اپنے ملک کی عزت کا باعث ہوتا ہے۔

یہ انسانیت کے وجدان کی توسیع مناجہ غیر خباہیوں (ایثارات) ہیں شخص کے اخلاقی سامان کا نہایت ضروری حصہ ہے۔ کیونکہ وہ اجتماعی خدمت کے لئے فوری شخصی مقاصد پر غالب ہونے کی جانب لے جاتی ہے۔ تاکہ مجموعی مقاصد حاصل ہوں شخصی غرضت جس کے حاصل کیلئے سے خاص ہے۔ وہ ہماری جذبی زندگی کو بے پور کر کے شخصی ہمواری سے اعلیٰ کی جانب ترقی دیتا ہے۔

مثلاً مثل اس ماپ کے وجدان کے اکثر احساس کی حب الوطنی ایک امر اور اس وسعت دی ہوئی خود بخوبی جو غیر خباہی ایثار کے متا۔ وجدان کی صورت پیدا کرتی ہے حقیقی ایثار اور محبت کے وجدان کے ساتھ ۱۱

باب ہشتم

اجتماعی کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی

ہمارے کردار کی تعلیم۔۔ سروں کی پسند و ناپسند کے اس سے جسکی سمت گزشتہ باب میں ہوئی انکی کچھ حدیں ہیں اور کچھ کمزوریاں ہیں کوکہ وہ بہت ہی اہمیت رکھتے ہیں کا فائدہ امام کہلے۔

اول تو یہ کہ خود داعی اس میں شامل ہیں وہ وحقیقت انابت سے پیدا ہیں اگرچہ بعض صورتوں میں غیر خبیالی کے انفسا کے ساتھ انکا خمیر ہوا ہو۔ ثانیاً ہمارے اجتماعی دائرے کے پسند اور ناپسند کی تاثیر افعال حضکی مقبولیت کے باب میں زائل ہوجاتی ہے جو بھی ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہمارا تصور اس معیار میں جو کہ ہم سے مطلوب سے ہرگز ان لوگوں کو معلوم نہ ہوگا جن کے دلوں میں ہم اپنا پر نو دیکھنے کے عادی ہیں اور جن نے پسند اور ناپسند کو ہم اہمیت دیتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں وہ منتقص جسکے حق کردار کی ناکامی اور کمی ہمواری پر نہیں ہے سو پسند اور ناپسند دوسروں کے ایسے شخص کا خیال تلپن مسلمہ قانون کے مطابق ہوگا جبکہ منصفہ آرزو میں موجود ہوں جبکہ انکو ”ماخوذ ہونے“ کا خوف نہ ہو۔ عوام کی رائے کے اس تصور کا طراج اکثر اشخاص نے اس طرح کیا ہے کہ ایک آنکھ ہے جو سب کچھ دیکھتی ہے (اس آنکھ سے کوئی چھپ نہیں سکتا) وہ قوت جو کل انسانوں کے افعال کی ناظر ہے خواہ وہ کتنا ہی چھپا کے کیا جائے اور وہی سزا اور جزا دے گا خواہ دنیا میں خواہ عقلمندی میں خواہ وہ افسال اجتماعی دستور کے مطابق ہوں خواہ غیر مطابق ہوں۔ یہ تکمیلی نمولیت اس میں شک نہیں کہ اجتماعی تکمیل کے ارتقا کے ایک درجے تک بہت موثر ثابت ہوئی۔ لیکن ماننا چاہئے کہ وہ داعی جس سے اس مقبولیت کا رجوع ہے بہت نریں۔ بہت ان داعی کے جن کے درپے سے رائے عامہ کردار پر تاثیر کرتی ہے۔ کیونکہ اسکا اعتماد انعامات

اور تعذیرات پر ہے جسکی صنف ادنیٰ ہے بہ نسبت جمہور کی پسند اور ناپسند کے۔ مزید برآں یہ کہ انعامات جو پیش کئے جاتے ہیں اور تعذیرات جن سے دھکیلا جاتا ہے موافقت بعید میں اذروئے زمان اور ملکوں میں اور چونکہ یہ عدم تعین اپنی درآمد کے باب میں جاری ہوتا ہے تو انکی مقدار بہت عظیم بیان کیجاتی ہے تاکہ انکی مقبولیت مسلم ہو اور وعدے غیر متناسب عظیم انعامات یا تعذیرات کے اختلاف پر غور و اثر ڈالنے میں۔

ایک تیسری حد رائے عامہ تعینیت خاص منظوری کے درست چال چلن کیلئے یہ ہے کہ جو چال چلن مبنی ہے رائے عامہ پر وہ تمام کمال موقوف ہے ماہیت پر اخلاقی روایات اور رسم و رواج پر اس جہت کے جس میں شخص کی نشو و نما ہو رہی ہے۔ بہر احتمال کا مخصوص دستور ہے اور دوسرے دستورات سے جہاں اختلاف ہے وہ لعل بلکہ شرارت آمیز سمجھا جاتا ہے۔ مثیلں اس واقعہ کی رائے ناخر کی اخلاقی گفتگوں میں بہت موجود ہیں۔ غور کرو حالت برنجیہ کے باشندوں کی جو ایسا فرس سمجھتے ہیں کہ اپنے ماں باپ کو قتل کر سب و داکب کو تلک پہنچ جائے میں اور بہایت اطاعت اور سدا و تندی کے اظہار کے ساتھ گلے ملنے میں مل اسلے کہ اسکا کام تمام کر کے گور میں پہنچا دیں۔ یا بورنیو کے بعض قبیلے جن میں کسی انسان کا سر آکر لینا مرد ہو خواہ عورت خواہ چھ ایسے طریقوں سے بھی جو بڑی و غما بازی ہے قبولیت عام اور قدر شناسی حاصل کرتے ہیں یعنی طریقہ ہے۔ باحالت انھیں بلاؤ کے ناشتہ دل کی جس کو ہر منہی سے سرم آتی ہے اگر وہ بفران مارک فیتوں کے دیکھے جائیں جس کو وہ عموماً رانوں کے نیچے باندھا کر لے ہیں اگرچہ کوئی اور لباس قطعاً ضروری نہیں سمجھا جاتا۔

قبولیت رائے عامہ کی انکی نہایت نہیں ہے کہ چال چلن میں فائز نقص اور نوتیں نہ ہوں اور اس سے بھی زیادہ اہمیت اس امر کو ہے۔ کہ قبولیت عام میں کوئی اصل ترقی کی موجود نہیں ہوتی بلکہ ایسے رسم و رواج کو سید کرتے ہیں جسکی تبدیلیاں ہی معدانہ تو لڑم و لڑاں عناصر کی ہے جو کسی زمانے میں بہت قیمتی تھے

اب ہم ان طریقوں پر غور کریں گے جس سے بعض انسان اس چال چلن کی ہماری سے جسکی عظیم اس کے حلقہ اجتماع کے پسند اور ناپسند پر موقوف ہو اور ہر کی جانب ترقی کرتے ہیں۔

لے ناظرین کو چاہئے کہ اس ماں کو حملہ باندہاں اور سوسے متعلق سمجھیں اگر ان سریرہ جتیلوں سے ایسے چال چلن کی منتقل ہوں رکھے جو کہ ہمیں ہے ہی واکس یا اماں سے ۴۰۱۲

جب سچے کا جز اجتماعی انسانوں کا پہلوتا ہے اسکو معلوم ہوتا ہے کہ بعض ضوابط خاندانی حلقہ کے ہر جگہ بحال رہتے ہیں اُن کو توڑنا جمہوری ناپسندی کا موجب ہوتا ہے۔ ابتدائی جماعتوں میں جن میں رسم و رواج کی پابندی سختی سے کھائی جاتی تھی اور اسکو سب جانتے پہچانتے ہیں اس میں کوئی رکن اجتماع کا کلام نہیں کرتا یہ جملہ مرد و جو ضوابط کردار کے باب میں درست ہے کسی ایک کاشتگت کرنا جمہوری ناپسندی کا باعث ہوتا ہے۔ اگر تکمیل خود خدائی کے وجدان کی باضابطہ طریقہ سے خاندان میں پیچے پر چکا دیا و منتہا اُن سے آغاز ہوئی ہے تو کوئی سچہ یا بڑا جمہوری ناپسندی کو برداشت نہیں کر سکتا البتہ اگر اسکو کوئی اعلیٰ اخلاقی ہدایت کا سرچشمہ مل گیا ہے۔ اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ابتدائی جماعتوں میں ضوابط کردار کے خواہ مخواہ ہوں خواہ مخواہی جس کو رسم و رواج نے نافذ کیا ہے اُن کی جملہ ارکان ہدایت اضیاط سے باندی کر رہے ہیں۔

زمانہ متاخر کی مہذب جماعتوں میں بخلاف پہلی صورت کے سچہ عموماً سمجھن ہی سے متعدد دادر سستی سے نافذ ہونے والے ضابطوں کا تابع ہوتا ہے جسکی وحشی سچہ کو ہرگز غیر نہ تھی۔ لیکن جب وہ (ابتداء جماعت کا سچہ) گھر سے نکلتا ہے اور وسیع معاشرتی حیر میں داخل ہوتا ہے تو اسکو معلوم ہوتا ہے بعض اُن ضوابط سے مثلاً چوری اور قتل کے خلاف بحال رکھے گئے ہیں بذریعہ مجموعی آواز اجتماع کے اور قانون عامہ نے اُن کو نافذ کیا ہے پس وہ (سچہ) اُن کو منسلک ساسی تسلیم کرتا ہے اور اُن پر عمل کرنا ہے۔ دوسرے جو اسکی سمجھ میں داخل تھے اُن کو عامہ کی رائے اور حیرت ہرگز تسلیم نہیں کرتی جس حلقہ معاشرت میں اب وہ زندگی بسر کر رہا ہے اور بعض ایسے ہیں جن کو کچھ احساس مانتے ہیں اور کچھ نہیں مانتے۔ بعض ایک حلقہ معاشرت میں مقبول ہیں اور دوسرے حلقہ میں۔ جب تک کوئی متوسط الحال لڑکا یا مرد کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی نہ کرے وہ پابندی کے ساتھ خصوصیات اُس بسور کے جس حلقہ میں وہ ایک کس کی حیثیت سے کار پر وار ہے ضرور قبول کرے گا۔

سچے کا اس اختلافات کو دریافت کر لینا جو دستورات میں مختلف ارکان کے اور طبقوں میں اسکی جماعت کے پائے جاتے ہیں ضرور ہے کہ وہ ضوابط جن میں اختلافات میں اُنکی تاثیر کو اُنکی ذات پر ضعیف کر دیں۔ اب وہ ایسے ضوابط کے ملاحظہ کے بعد رائے عامہ کی منظر ہی نے باب میں کلام کرنے لگے گا جسکی علامہ راہ کردار کے دکھ کر وہ مضامین میں ہے۔ اگر وہ اپنے ماستری حلقوں کے متعدد دوسروں کی رائے نہ کرے تو اُنکی حقیقتیں اخلاقی کردار کی ایسی مضبوط ہونگی جیسی وہ اُس صورت میں ہوتی ہیں جبکہ وہ ایک ہی حلقہ سے واقف ہوتا ہیں براحتلاف آرا ہوا۔ یہ طرف مہذب جماعتوں کی اس تہ سے کو ضعیف کر دیا ہے جس کا اثر ہر شخص کے پائے چلنے پر ہے اسی سے چال چلن میں فوجدان انسانوں کی

جماعت اکثر کے خیال میں بہت ہی کم استواری ہوتی ہے اس اعتبار کے اعتبار سے جیسے ۵۰ مہری میں بسنت جتنی اور نہر نہایت نہ لوگوں کے یہ امر مہذب انسانوں کی کسی پیداہی نہیں ہوتی، میں ملتا ہے کہ اگر اگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہذب جماعتوں میں اسی حراموں میں اسی حراموں میں حتیٰ اگر بھی جتنی مرتب جماعتوں کو یہ مفعی اس سے ایک بہت بڑا اصرار ہے جس سے مہذب جماعتوں میں سرت کے عدم نفس اور ارکان کفر میں بہت اختلاف کے طور کی بہت کمالات ہو جاتی ہیں یعنی اس سے ایک میدان اور موقع اعلیٰ قسم کی سرب تکمیل کے لئے جو ہم پہنچا ہے جس کا اہم کار اس جماعتوں میں نہ سمجھا اور اس سے ملے ہوئے کہ اصلاحی روایات ان اعلیٰ مہربوں کے واسطے ترقی کرنا کیونکہ اندرانی جماعتوں میں قطعیت رد و جی بنو کر کی اور اس کی طائفہ رائے عامہ سے نال کا موقع نہیں دیتی تاکہ جاں ملے برعور کیا جائے اور شخصی اصلاحی مصرف اور احتیاط کیلئے کوئی میدان نہیں ملتا کوئی حیل عمل کیلئے اور کوئی محرک صموطاس کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا کہ کوئی شخص صرف سب سے قوی حیل جو جس کو روکے ملکہ اس نال ہو کہ رائے عامہ کے خلاف کچھ ہو جائے اور وہ کام کرے جس کو وہ حق سمجھتا ہے اور رائے عامہ کی بالکل پرواہ نہ کرے۔

ماطر کو اس شخص کی کوشش کرنا چاہئے کہ اگر وہ بالفرض ایسی کسی جماعت کا کارکن ہو گا، سو یہ جانتا ہو کہ جب کبھی وہ اپنی خواہش اس سے ملے اور نہ فعالیت جانے اپنے بعض پرووں کا نام لے لے اور وہ نہیں کرے کہ اور اکثر ایسے ہی کھٹ راگ حال میں کے میں جس کہ رسم و رواج جاری کیا ہے جس کا نکتہ کرنا عام نامقبولیت کا باعث ہوتا ہے اور اکثر صحت نقد پر بھی مبنی ہے تو وہ سمجھ سکیگا کہ ایسے سخت دستور سے سیرت اور عزم کی میں کاکام موقع مل سکتا ہے۔

خلق حکم کا استعمال شخصی ترقی کیلئے ضروری ہے تاکہ اعلیٰ ہواری بر فائز ہو سکے اور اس عمل پر جم اختصار کے ساتھ حقیقی حکم کے شرائط پر غور کرے جسے ہم ڈاکٹر دوار کے سان کو حقیقی حکم اور جذبہ کے نفلی کے باب میں اختیار کر لے ہیں جو کہ روایتی مشہور کتاب الطار ہے۔ ۵۰ لکھنے میں ”کہ جب کوئی فعل ایک راجح باطل کہد یا گیا اخلافاً اجماعاً یا بعض مشہور و معروف معال سے منسوب ہو اس کی اخلاقی خصوصیت و بافت ہو چکی ہے تو حدیث پسند بدگی یا ناپسند بدگی کا فوراً اس کے بارے میں اس کے ساتھ ہی پیدا ہوتا ہے بطور ایک واقعہ ضروری کے اور پھر عوں ہیں

لے بہ دستور بند و سان میں موعود ہے کہ ہوائے شوہر اور مصلح اور سر سے کام نہیں لے سکتی ۱۱ م

عقلی طریقہ عمل تمام ہو جاتا ہے اور عقل پر محض باجوری یا دھبہ باطلہ یا ناسمجہ گداری ہی مانع نکادیا جاتا ہے تو جو اخلاقی حد رہا، سنے ساتھ مخصوص ہے وہ فوراً برا ٹھہرتا ہوا ثابت ہے۔ یہ اور ایسے ہی مسائل سے اس روایتی مسئلہ کی توضیح ہوتی ہے کہ عقلی طریقہ عمل سرسبز کی قسم اور اس کے ٹھیکہ کشمکش کا سبب ہم اخلاقی حکم ہماری کربن امدادی اور عقلی قدم اخلاقی حکم کے احرا کا ہے اور یہ کہ جو مذہب اس طریقہ عمل میں شامل ہے اسی عقلی طریقہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اور متبعین اس مسئلہ کی طرف سے الوداع ترویج کرنے میں اور طریقہ عمل کو بالکل پلٹ دیتے ہیں پروفیسر و سٹارک مثلاً یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی احکام اخلاقی مذاہب کے اطہارات ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ”کہ اخلاقی نصورات بالآخر جذبات پر مبنی ہیں خواہ وہ ناخوشنودی کا جذبہ ہو خواہ لبدہ گی کا بہ ایک واقعہ جس سے بعض فرقہ بنی عقلا نے بے فائدہ انکار کر کے کوشش کی ہے۔

پس دوسرے نامہ مقابل مسئلے حکم اخلاقی کے متعلق ہم کو معلوم ہونے ہیں۔ ایک کے نزدیک ہر صورت میں حکم سے جذبہ پیدا ہوا ہے۔ دوسرے کے نزدیک جذبہ بہتہ حکم کے نقصان کا موجب ہوتا ہے ہم کو یہ سمجھنا چاہیے کہ دلوں مذہب ایک جذبہ دلت میں ہم کو سٹارک کے ساتھ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ جس مسئلہ کی اہموں نے مخالفت کی ہے انہیں عقلیت کا مقابلہ ہے (جس کے خلاف زمانہ حال میں عام رومل کی اساعت ہوئی ہے) اور یہ کہ اخلاقی حکم بالآخر جذبات پر مبنی ہیں لیکن ہم کو لفظ ”بالآخر“ پر زور دینا چاہیے۔ کہونکہ جذبات جن پر انسان کے اخلاقی احکام مبنی ہیں ممکن ہے کہ اوسکے ذاتی جذبات نہوں جبکہ وہ حکم نکال رہا ہو۔ اور اسے ابتدائی کسبئی کے جذبات بھی ہوں مگر مذہبات خصوصاً وہ بے غرض جذبہ جسکو ہم اخلاقی ناخوشنودی (طیش) کہتے ہیں اس کو کوئی ہے جو گذشتہ زمانے میں اخلاقی روایات کے تشکل کرنے میں اپنا کام کر گئے ہیں۔

کسی انسان نے شاید اخلاقی احکام نکالنا نہ سوز۔ سیکھا ہوگا بغیر اسکے کہ اولاً اوسکو اس قسم کے جذبات کا تجربہ ہوا ہو جس سے اخلاقی روایت بالآخر نکلی ہے لیکن کم از کم نظری طور سے اخلاقی حکم نکالنا ممکن ہے۔ جب تک ہر اخلاقی روایت کے باب میں اسکے بیان کرنے کے لیے متعدد نے نئے احکام اور چست فقرے موجود نہوں۔ اور ہر منتظم جماعت اپنے ہر کین پر اخلاقی روایت حکم کو

لے ”رہم سومرالی“ یعنی کتاب ”ترقی اخلاق“ ۱۲ م

لے ”دی اوجین اینڈ ڈرینٹ آن مارل ایڈیاز“ کتاب اصلیت ”تکمیل مقولات اخلاقی“۔

تھکنا نافذ کرتی ہے۔ سچہ ان سرورجہ اخلاقی مقولوں کو صرف اشاروں میں بلکہ لیا ہے خصوصاً اس حکم کے احکام جن کو ہم امتبار کے لئے عزت کے اشارے کہتے ہیں۔ اسکے والدین اور معلم بار بار منع و مغلے دہراتے رہتے ہیں۔ مثلاً جھوٹ بولنا چارنا، جھوٹا دینا ظلم کرنا بڑا ہونا ہے۔ ایمان داری ہرمانی سخاوت اچھے کام ہیں۔ اور جماعت کی آواز اپنی ناقابل مزاحمت شان و شوکت سے اس احکام کو نافذ کرتی ہے۔ سچہ ان مقولوں کو اور ایسے ہی متعدد مقولوں کو نافذ کرنا لینا ہے قبل اسکے کہ ان کے وجود کو سمجھیں اور اس قسم کے افعال جن پر یہ مقولہ جاری ہوتے ہیں اسکی ذات میں اس جذبہ کو ابھاریں جس سے مخصوص اخلاقی حکم کی تعمین ہوتی ہے۔ مثلاً سچہ اشارات سے اسکو قبول کر لے گا اور حسب موقع کام میں لے گا کہ میں پر کہیاں لگنا بڑا ہوتا ہے اور اگر اسے کسی درجے تک قانون اور ضابطے کے وجدان کو حاصل کر لیا ہے تو وہ اپنے کسی یونی پر یہ حکم جاری کرے گا۔ تم بڑے شہر پر ہو میں پر کہیاں لگاتے ہو اور اس عہدہ بھی آئیگا ٹھیک اسی طرح جیسے وہ دوسرے کو چور یا ظلم کیلئے ملامت کرتا۔ یہ سمجھنا اچھا ہے کہ اس کہنیاں لگنے کو ترک کرنا کوئی اصلی اخلاقی حکم ہے جو اخلاقی ناخوشنودی سے پیدا ہوا ہے۔ مقتصر یہ ہم کو چاہئے کہ اصلی اخلاقی احکام اور تقلیدی اخلاقی احکام میں امتیاز کریں۔ پچھلے کے بارے میں روایتی سند درست ہے۔ افعال کی قسمیں منقر کر کے کا عمل اخلاقی جذبہ کی منور سے ملے ہوئے ہے اور جذبہ کا تعمین کرتا ہے۔ اصلی اخلاقی احکام کے باب میں دستبردارک حتیٰ برہے کہ وہ بخیر مستقیم جذبات سے پیدا ہوتے ہیں۔

مقتدر الخلق سچے کا سرورجہ مقولوں سے اکثر کو تسلیم کر لینا ضروری ہے جبکہ وہ ممکن اس سے کہے جائیں اور سچے کو ایسا لحاظ اور انکی تائید اور تصدیق اس عمل کے ذریعے سے ہوتی ہے جس سے خود خیالی کے وجدان کی بیل بذریعہ الغامات اور تعذیرات سائنس اور کوشش کے ہوتی ہے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں تحقیق کیا ہے۔ تقلیدی احکام کے باب میں ہم ڈاکٹر فورل اور اہل عقلیات سے بھی کچھ آگے جاسکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ انکی ساخت صرف بغیر مقدم جذبہ کے بلکہ بغیر کسی موثر یا منتخ اخلاقی جذبے کے بھی ہو سکتی ہے ممکن ہے کہ وہ خالصاً عطفی ہوں اگرچہ یہ صورت بہت کم ہوتی ہے۔ یعنی ہم کردار کے متعلق اکثر مقولوں کو تسلیم کر لیتے ہیں خواہ محض مستورے کے طور پر ہوں یا کسی حد تک بواسطہ اصلی تصدیقات کے بھی جو ہمارے جذبات اور وجدانات سے پیدا ہوتی ہوں۔ لہذا مسئلہ مغولے یا اصول ممکن ہے کہ اخلاقی حکم (نصیحت) کو خالصاً عقلی طریق عمل سے

لے یہ طریق عمل ماہر تعلیمی ہے جسے ہر ہی عمل ہوتا ہے۔ قوت محرکہ اس طریق عمل کی اقتضا کسی حد تک کاہیں ہے۔

پیدا کریں ان اصول کے ساتھ کردار کی سطح بقیت یا عدم سطح بقیت کی پہچان ایک طریق عمل ہے جس کو ہم قیاسی شکل میں بیان کر سکتے ہیں۔ مجموعہ بُرا ہے۔ یہ مجموعہ ہے لہذا یہ بُرا ہے۔ اور فعل بھی ممکن ہے کہ بواستہ کسی اور پہلے سے مسئلہ اصول کے اسکی پیروی کرے۔ مثلاً جھگڑا ہونے کو پس معذرا سے مائل کردار برتر تم کو نقد سردوں پس میں تم کو نقد بردہا ہوں۔ بے تحاشہ ایسے حالاً غلطی احکام کی تاہم جذبہ سے نہیں ہوتی وہ براہ مستقیم اس کردار کے اٹھارے ہونے میں جتن سہم جاری ہو چکا ہے وہ حق کے موافق اور باطل کے خلاف کوشش کرنے کے اس قوت کے ساتھ رہنمائی کر سکتے جیسی وہ کوشش جو مذہبی احکام کے بعد ہوں۔

اصلی اخلاقی احکام پیدا اور ناپنے کے ذریعے سے انسان اعلیٰ درجہ کے کردار کی طرز سطح پر فائز ہو سکتا ہے۔ لہذا انھیں اس وہ امر ہے جس سے ہم کو موجودہ تعلیق میں غم ہے۔ احکام پیدا اور ناپنے کے دو بڑی قسموں میں تقسیم ہیں ایک وہ جس کا تعلق حجابات (حسن و قبح) سے ہے اور دوسرے وہ جن کا تعلق اخلاق سے ہے۔ حویہ و دونوں مشترک بننے سے بطور تنازعوں کے نکلے ہیں لیکن اکثر لوگوں نے ان میں تفریق نہیں کی ہے۔ ہم دونوں قسم کے احکام کے لئے ایک ہی طرح کے (الفاظ) جملے کہا کرتے ہیں الفاظ باید شاید یا چاہئے واجب ہے اچھے برے مائل۔ جن دونوں قسم کے احکام پر جاری ہیں خواہ اخلاقی ہوں خواہ جمالی۔ ایسے احکام عام و آبیدہ اور مابینہدگی کے جذبات سے نکلے ہیں اگرچہ موجودہ زمانے کے بیانات میں ان جذبات کے معنی بہ کچھ فرق و کثافت (اہمال) اور اجمال ہوا ہے مذکورہ جذبات کو اکثر مصنفوں نے اخلاقی نوعیت سے منسوب کیا ہے یا کتنا بتایا کیا ہے۔ یہ صرف ایک اور مثال اس بات کی ہے جس حالت میں جذبات کے نصیبات اسٹک موجود ہیں۔

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ احکام پیدا اور ناپنے کے ممکن ہے کہ خالصاً عقلی طریق عمل سے ہو جن کا تعلق پہلے سے مانے ہوئے اصول سے ہوتا ہے اور اسے احکام کے بعد مخصوص جذبات پیدا ہوں مابینہد ہوں جیسے معروفات افعال میں جن پر حکم جاری کیا گیا ہے۔ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا ایسے مخصوص جذبات ہیں جن سے اصلی اخلاقی احکام پیدا ہوتے ہیں اور جن کو ہم پیدا اور ناپنے کے جذبات کہہ سکتے ہیں؟ میرے نزدیک جواب یہ ہونا چاہئے۔ ہرگز نہیں کوئی مخصوص جذبات پیدا اور ناپنے

(القبیح حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس کو راہ راست اس فعل نے جس پر حکم لگایا ہے نہیں اٹھا رہا ہے۔ ہم

نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے جذبات کا نتائج و مسائل حساب کے ماوراء علمہ جس کو ہم نے یہاں لیا ہے اور کوئی ایک صورت علم کی سطح اس جہد ابتدائی جذبات کے کسی ایک سے نکل سکتی ہے یا ملف جذبات سے حکم سیدہ کی کا ممکن ہے کہ قدرتی سادہ ساری منت جس ذات کسی ایک جذبہ سے منجانباً پیدا ہو سکے جبکہ ابتدائی جہد و اندر عمل کے طریق سے تحریک پیدا ہو۔ حکم سادہ ساری کا اگر غرض (عصہ) سے جدا ہو جائے۔ باوجود عصہ اپنے مادہ غیر منفی صورت میں ہو یا بطور ایک عصہ کے کسی ثانوی ترکیب میں داخل ہو جیسے تصرف ملائم غرضہ حریف اور کما جس سے بھی ممکن ہے۔ اور ان کی نموداری سادہ جوئی یا سچ کے حساب سے علی الہرئہ و افع مولیٰ غیر جذم کے اگرچہ احکام جن کا یہ سرختر ہے وہ اکثر جانی ہوتے ہیں نہ کہ اخلاقی احکام۔ سچے میں بہ اتنی اخلاقی احکام جو منظم جذبات سے نکلتے ہیں لیکن انسان الع و عاقل میں انکو عامہ یا ایسے جذبات آمادہ کرنے میں جو کسی وجہ ان کے اندر مذبحہ ایسے افعال کے تحریک قبول کریں جن کا اثر و جذبات کے معروض پر ہو۔

یہ تصور ہے کہ وجہات اخلاقی احکام کا نفی کرنے میں کسی شخص کے ذاتی و جذبات اسکو ایسے حکم کی طرف لیجاتے ہیں جو صرف اسکی ذات کیلئے درست ہیں جنہیں حقیقی یا ماورائے شخصیت حقیقت نہیں ہوتی یا جیسے عموماً کہا جاتا ہے کہ وہ اسکی عقل کو نگار دیتے ہیں۔ چنانچہ جس سے ہم محنت یا نفرت کرتے ہیں ان کے افعال پر عام اور حقیقی صحت کے ساتھ حکم لگاواں شواہد ہوتا ہے۔ ایک صورت میں (محنت میں) جذبات جن سے لینہ اور نالینہ کا تقرر ہوتا ہے ممکن ہے کہ افراد ہو جائے کیونکہ صدد جذبات و جذبات محبت کے اس حکم میں داخل ہیں۔ دوسری صورت میں وہ جذبات ہیں جو نالینہ بدگیا کا نفی کرنے ہیں۔ ماورائے کے مجرور و جذبات ہیں جیسے عدالت صدق شجاعت حب ایثار و عذر ضعیف ذہنی کاہلی سے منفرد بعض ہی وجہات اخلاقی احکام جاری کرنے کیلئے گھایت کرتے ہیں جو احکام عموماً صحیح اور درست ہوتے ہیں۔ یہ وجہات محروم و سحر و خد کے مختلف صفتیں بطور اور بہت کی اخلاقی وجہات کی نوعیت رکھتے ہیں۔ پس ایسے مجرور و جذبات کی تکمیل کے واسطے سے شخص کی اخلاقی تکمیل اور بفاست اس کے اخلاقی احکام کی اپنے افعال کے باب میں اور دوسروں کے مابین میں بھی پیدا ہوتی ہے اور اس کے اخلاقی اصول

لے مثلاً بعض سچے اخلاقی حکم جاری کرتے ہیں "تم ترے سر پر ہو" کسی ایسے شخص پر جو ان کے کھیل یا کام میں مراحت کرے یا جو کسی طور سے ان کے افعال کا اعلیٰ ہو اور اس طرح ان کو عہدہ دلائے۔ ہم

صورتِ یدیر ہوتے ہیں۔ اور مجموعہ اخلاقی وجدانات کی تکمیل کے اعتبار سے شخص اپنے ماحول سے متاثر ہوئے کیلئے آمادہ ہو جاتا ہے۔

کوئی شخص صرف اپنی ذاتی فکر وجدانات سے بلکہ دوسروں کے مستعد و اخلاقی وجدانات کا اکتساب نہیں کر سکتا اور رفیع دوسروں کی امانت کے مرتب نظام اخلاق کے ملندہ مرتبے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اولاً تو عقلی طریق عمل جس سے سب کے محدود اوصاف کی معرفت اور ان کا باہمی امتیاز ہوتا ہے اور ان کا نامزد کرنا ایک شخص کے امکان سے خارج ہے۔ اس عمل میں انکو زبان سے بڑی مدد ملتی ہے بلکہ اپنے بنی موع سے اُس نے اخذ کیا ہے۔ مگر انکو صرف زبان ہی سے مدد نہیں ملنی بلکہ یہ ہندو جماعت میں کم و بیش تکمیل کے ساتھ اخلاقی روایتیں پائی جاتی ہیں جن میں ایک نظام روایتی ہے و وجدانات کا سائل ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی روایت رفتہ رفتہ سدا ہوئی ہے اور بڑے بڑے نیک انسانوں نے انکو ترقی دی ہے جو اُس نسل کے اخلاقی مینوا تھے انکی تکمیل کئی نسلوں میں ہوئی ہے اور ایک نسل سے دوسری نسل کو پہنچی ہے منتخب اعلیٰ اشخاص کے جیتے جاگتے وجدانات میں جو ہر نسل کے اعلیٰ درجہ کے لوگ ہوتے ہیں اور وہ علم ادب میں سہائی ہوئی ہے۔ اور جزاً بعض نظامات مثلاً (جیرج) کلیسا میں اور منظم با معیہ انسانی فعالیت کا ہر پیشہ اور حرف میں ہندو جماعت کی ایک صورت مخصوص اخلاقی روایت کی ہے جو کہ اخلاق عام کی جہاڑی سے بعض اعتبارات سے بہت او بعض اعتبارات سے بلند تر جاتی ہے۔

اخلاقی روایت کسی جماعت کی اپنی مکمل صورت میں صرف قوی اخلاقی وجدانات میں جیدا اشخاص کے زندہ رہتی ہے بلکہ صراحت کے ساتھ منتخب روزگار کہتے ہیں۔ کثرت سے اشخاص جبری طور سے اس میں شریک ہوتے ہیں جو مرتے مہلت اشخاص اکتساب کرتے ہیں اور ان کے اخلاق میں عظیم اختلافات پائے جاتے ہیں اخلاقی وجدانات کی قوت کے اعتبار سے بھی اور ماہیت اور شمار کے اعتبار سے بھی اور اخلاقی روایت کے اخذ کرنے کے اعتبار سے ہر شخص معذبہ تعدد اخلاقی وجدانات کی اکتساب کر سکتا ہے بڑے سے بڑا مصلح قوم بھی اخلاقی روایت کے اخذ سے اسبدا کرتا ہے قبل اسکے کہ وہ اسکی ترقی یا اصلاح کسی نہ کسی طرح کر سکے۔ اس سچی بات کو

لے متن میں ملواریہ اگر بری ملح الارض میں کام لکھا ہے جس سے مفسدہ دے حیدہ حیدہ اشخاص جو اخلاق کے اعتبار سے ملندہ ترین مرتبہ یدیر فائز ہوتے ہیں ۱۲ مرتبہ

نی ایچ کرین نے اس طرح بجز یہ کہا ہے: ”کوئی شخص خود اپنی کائناتیں (ضمیمہ) کو نہیں بنا سکتا اسکو ایک جماعت کی ضرورت ہے کہ وہ انکی میسر کر سائے۔“

اگر کوئی شخص محدود اعلیٰ وجدانات کا اکتساب کرے ضرور نہیں ہے کہ اسے ایسی جماعت میں منتروبا
نہ اپنی ہوجوئی کے ساتھ رسم و رواج نے پامند میں سمجھ رسم، رواج، ریکوئیرت ایسی جماعت کا ہوتا ہے و اخلاقی
روایت کے پیدا ہونے سے پہلے گندی ہوں اور سخت رسم و رواج کو ٹوڑنا۔ (ہو پابندیاں کو غائب کرنے والی
حما عنوں کی حفاظت کیلئے ضروری ہیں ایسی ترقی ہو سار قوموں کی اخلاقی روایت کے شتو و مانی
تھی۔ اسی طرح سے یہ ترقی نہ صرف انفرادی کے اخلاقی ترقی کی ہے۔ سمجھ کو بھی نہ چاہئے کہ کسی رسم و رواج کا یا
اس نظام صوابیہ جو کہ ہم نے رد کر دیا ہے مطلقاً تابع ہو یا کسی اور طریقے سے ناسخ کیا ہے۔ کیونکہ
اس صورت میں شخص کو کوئی عذر نہ ہو کہ اس کا موقع نہیں ملتا اسکو اخلاقی حکم نکانے یا اسے اختیار کو عمل میں
لانے کے لئے کوئی میدان نہیں مل سکتا اسکو اس موقع نہیں ملتا کہ وہ اعلیٰ وجدانات کے نظام کو بذات خود
اختر کر کے اکتساب کرے۔

فرض کرو کہ ہم میں سے شخص کی سیرت بہ معائنہ تعلق میں سخت رسم و رواج کے نفاذ کی
پابندی ہے جس سے عورت اکثر حتیٰ جماعتوں میں ہے۔ فرض کرو کہ ہم کبھی اپنی اس سے زیادت کر سکتے ہوں
آئینہ ملا سکتے ہوں تم اسکو کہیں گے کہ باہر دیکھو (جسکی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) تم کو چاہئے
اوپر کے محل لے لیے پڑ جاؤ اور اسی طرح پڑے رہو جب تک کہ وہ ہائے مل جائے اور بعد اس قانون
کی خلاف ورزی کی صورت ہو یا اور کوئی سبب نہ ہو جس سے گریز ممکن نہ ہو۔ یہ بھی فرض کرو کہ اس کے سوا
مختار سے معائنہ کے اطوار اسی طرح محدود و محدود ہیں ایسی ہی سختی اور درشتی یا بندی کے قضا
یا خیال کرو زمانہ متوسطہ کے کسی مذہبی فرقے کے ایک رکن کی جسکو سمجھیں سے اسی فرض عینی کی تعلیم دتر بہت
موتی ہو کہ وہ اپنے سے ٹپے کی بلاچوں و چراطاعت کرے یہ سمجھا آسان ہے کہ اسی حالت میں ہم مشکل
سیرت پر عور کر کے اخلاقی وجدانات کو اکساب کر سکیں گے یا سیرت کے باب میں کوئی اخلاقی حکم نکالیں گے
اپنی ذاتی سیرت کے متعلق ہو کہ دریافت کرنا ہو گا کہ کس قسم کے کردار کو ہم درو انجے ہر موقع کے لئے جو بہر
کہا ہے۔ اور ہم کو چاہئے کہ اسی کو ملحوظ رکھیں۔ اور وہ سروں کے چالیں میں بھی کوئی مہدان اخلاقی
حکم کے لئے نہ ملے بلکہ صرف اس واقعہ کا دریافت کرنا کہ اس شخص نے (اس سے غفلت کی ہے یا نہیں؟)

لئے وہ مصالح یا احکام کہ جو عادت کی پگھل کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

اگر عقلیت کی پناہ ضرور ہے کہ وہ منہ اپائے۔ اگر عقلیت نہیں کی ہے تو وہ بری ہے۔ ایسے نظام کے سخت میں صرف وسعت و نالونی میت کی ہے کہ اخلاقی حکم کا کوئی عمل نہیں ہے۔

لیکن وہ سچ کو کسی ملتق اور مہذب جماعت میں نشو و نما مانا ہے اور مختلف معانی فی ملحق سے اسکو سائنسہ موابے جس میں الامانات و سنو اور رائے کے کام کرتے ہیں اور سوانح عجیبہ کی تاریخ اور قصے کے پڑھے سے مسما، آرا سے واقفیت جمع ہوتی ہے۔ دستورال احلاقی کے مجموعوں اور سرسٹ کے انواع و اقسام سے وہ ماہر ہوتا ہے اور اسے ساتھ ہی رہاں کے واسطے سے اسکو عقلی اور انتہائی اعلیٰ ہائیم کے باب میں ہدایت ملی ہے حاصل و میر کے صفات کی اطلاع ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ محمل اور غیر ہو۔ اگر ایسی حالتوں میں سچہ اخلاقی ہاں کے اسے حال بہ حصہ لڑا جائے تو وہ بعض محدود اخلاقی و بہانہ کا اکثر اکرے گا جسکی ماہیت کا بعض س سے قوی حدی میلانات سے ہوگا جو اس کی اصل طبع میں موجود ہیں اور اپنی حیات کے اتفاقی حالات سے بعض وجدانات کا اکساں کر سکیگا جس سے وہ ان اعمال کے جس کا مذکور ہو ابد کر لے گا اور ایسے عادات اور سیرت کے نمونہ کو انتخاب کر لے گا جس سے اسکی اکثر سعی ہونی ہوگی خواہ وہ محض متناہی ہوں خواہ حقیقی اور واقعی ہوں اور کچھ وجدانات کا بہت اور سائنسہ مدگی کے ہوں گے ایسے حاصل اور عادات سے جو اکثر اسکی کوششوں میں سرجم ہوئے ہوں گے اور جس سے اسکو سچ پہنچا ہوگا۔ ایسے وہ بعض محدود وجدانات سے اخلاقی احکام جو سلسلے کے وسیع سے اس کے جذبات اور اس کے عینی وجدانات سے ماخوذ ہیں ایک اخلاقی عمارت بنالے گا۔

لیکن جب سچ کو اس طرح مختلف سیرتوں اور دستوروں اور رالیوں سے سابقہ پڑے گا تو وہ ذاعدہ طور سے قوی اثرات کے باعث ہوگا جو اس کے محدود وجدانات کو ایک سادے میں ڈھالیں گے اخلاقی عادات کو کامل طور سے اخلاقی رویہ میں اس کے زمانے اور ملک کے داخل ہوں وہ اس کے دہس سے مرسم ہو جائینگے احکام اور منال دونوں طریقوں سے۔ مثلاً عام دیانت داری نتجاعت کی محبت کمبہرین اور شکر گری سے نفع اور دوسرے اخلاقی وجدانات تو لطیف ترین اور عمدہ ترین حرز و آ سے متعلق رکھتے ہیں انہیں سے کسی کی بعض اشخاص اور کسی کی دوسرے بعض اشخاص زیادہ مراعات کرتے ہیں۔ ان حملہ اشخاص سے بعض محدود وجدانات سے وہ مادہ منائر ہوگا بہ نسبت بعض کے اور خصوصیت کے ساتھ وہ جن سے منائر ہوا ہے وہ اشخاص ہوں گے جس کا افکار اور کسب کمالات ماثر بہ اسکی قدر شناسی کو ابھارتا ہے جملہ دل میں کھپ جانے والے ادا زوں سے ایک شخص سے دوسرے کی بہ نسبت قدر شناسی ہی ایسی تھے ہے جس سے ایک شخص دوسرے سے منائر ہوتا ہے۔

اور اسکا ملاحظہ سہل ہے کہ کون ایسا ہونا ہے اگر قدر شناسی کی تخلیل جو ہم نے کی ہے درست بھی معلوم
 ہوا، مگر قدر شناسی مرکب ہے، تعجب اور غمی حس و اد (عمر) سے یعنی ہر قدر شناسی کا تقاضا ہے کہ اسی
 خود اس شخص کی صاحب مبدول رہے جسکی قدر لگائی ہے۔ اور سعی حس و اد کا انصاف ہے کہ شخص
 طاعت گزار فی الواقع اس کے اشاروں پر چلے کے انداز پر ڈال دے اس شخص کے ساتھ جو
 اسی قدر شناسی (اسو علم) کا معروض ہے۔ اسی سے تہیہ جس کا احترام کرنا ہے اس کے اشاروں
 پر اخلاقی افعال کو ادا کیا ہے وہ اس کے افعال کی تقلید کرنا ہے اور ہر دو طرف سے اس کے
 اخلاقی جدات میں سرکب ہوتا ہے۔ اور اس طرح اس کے محدود وجدات جو معروض کمال میں ہیں
 مطابقت ان استقامت کے۔ جدات کے جس کا احترام لیا گیا ہے گویا ساج سے ڈھل جائے
 ہیں۔ اگر یہ استقامت عدا اس کے وجدات اس سانچے میں ڈھالنا چاہیں تو اسی بات پر اس میں
 سچ کی اسکی عقلی صلاحیت سے مراد ہے جو اسکو بہت اور کمزور کے مختلف مصاف کہ محدود معائنہ بد کردہ کی مثال
 یہ سبجہ ابے محدود وجدات توسط ایک حدی سلسلہ تصدیف (احکام عقلی) سے
 پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے واسطے سے تعمیر کرنا ہے۔ جو کہ اس سے سے اصلی ہیں کہ وہ اسی کے حدات
 اور ذاتی وجدات سے پیدا ہوئے ہیں لیکن وہ ایسے تصدیقات نہیں ہیں جنکو اس نے بلا نام
 دوسروں کے پیدا کیا ہے بلکہ وہ ایسے حدی تصدیقات ہیں جو بہت قوی بھی قیاد کے اثر سے
 اور ہمدردی کی تاثیر کے تحت میں سے ہیں۔ زمانہ موجودہ کی جماعتوں میں یہ نامہ صرف والی ملاقات
 پر منحصر نہیں ہے بلکہ بہت کچھ ادبی تصانیف کے بعد سے ہوتی ہے کیونکہ جس حد تک ہم کسی مصنف
 ذاتی اوصاف سے واقف ہوتے ہیں اور اسکی تعظیم کرتے ہیں اس کے محدود وجدات کے میاں
 اپنا ذاتی اثر ہم پر ڈالتے ہیں بے شک زیادہ خصوصیت کے ساتھ توں کے ذہن پر جبکہ وحدات
 ابھی تک کامل طور سے صورت پذیر نہیں ہوئے ہیں بہت اثر ہے۔ بلاتہ ہی خاص سبب ہے
 کہ ادبی تصانیف جو ادبی حیثیت سے پڑھے جاتے ہیں تو باوجود کہ معظم اشخاص کے حالات میں جو
 ہمدردی قدر شناسی کو ابھارتے ہیں۔ ہونہار دہن کیلئے روزانہ اور مختلف وارے طبعیات سے
 مضامین اعلیٰ درجہ کی غذا ہے کیونکہ کیا ہی عمدہ مصنف کیوں نہ ہو۔ کیسے ہی قابل قدر اخلاقی
 وجدات (مقولے) اس میں اختتام حاصل ہوں۔ کسی قابل معظم شخص کی سحر کے مقابلہ
 میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ اگرچہ مصنف کی غفلت مسلم ہے درحقیقت کسی غیر معروضی مصنف سے
 انفسل نہیں لیکن اسکی سانچے میں ڈھالنے والی تاثیر ہے ناظرین کے محدود وجدات پر زیادہ ہوگی کیونکہ اسکا کلام

یہ علم کہ ایک تعداد کثیر اس مصنف کی معلوم کرتی ہے یا کرتی رہی ہے الہامی نصیب کا اشارہ اور ہمدردی ناظرین کے نزدیک اس کی قدر و منزلت کو بڑھاتی ہے اور اسی حال میں اُن کی آئندہ کی قابلیت کو اس کی ذات اور اس کے آثار اور اقوال کے باب میں بڑھا دیتے ہیں۔

یہ لطیف تر اور عمدہ تر اخلاقی روایت کے اجزاء اس کی طینت میں جذب ہوتے رہیں گے یہ شخص کے بعد انیسی میلان پر کم و بیش موثر ہوں گے۔ اگر پہلے ہی سالوں سے بچے کے اخلاقی وجدان کی تعلیم اور تربیت ہوئی ہے تو میدان کا اثر نظر ہوگا مجرد معروضات میں تو اتنا نہیں جنکے لئے پند و ناسد کے وجدانات کا اکتساب ہوا ہے بلکہ مختلف وجدانات کی قوت میں اور جذباتی لطافت میں حواس کی ذات کے اندر بیدار ہو گئے ہیں۔ اگر بچے کو فی الحکمۃ انتخابی اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ اکثر ہو کرتا ہے تو اس کا بعد انیسی میلان زیادہ تر ترجمانی کا موجب ہوگا اور قابل قدر نوویں ترجیح دینے سے بعض اخلاقی وجدانات کی زیادہ وسعت کے ساتھ تکمیل ہوگی بہ نسبت دوسرے وجدان کے اور کسی مجرد معروض کے باب میں خواہ کتنے ہی قوی سانچے میں ڈھالنے والے اثرات کہوں نہیں قوی وجدانات کی تکمیل ہوگی اگر اس وجدان میں منہاجذبہ صلاحیت باجہلیت مبدیہ فطرت سے ناقص ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا بعد انیسی میلان انتقاری جبلت کا کمزور ہے ایسا شخص مشکل قوی وجدان تکمیل علوم اور تحقیق کا اکتساب کر سکتا ہے۔ اگر حواس انتقاری (خود نمائی) کی جبلت اور اس کا حد بہ نسبت جس ذات (ذاتی فخر) کا منفعیت ہے نو وہ ذاتی کمال کا قوی وجدان نہ حاصل کر سکے گا۔ اگر محافظی کی جبلت میں قصور ہے اور نارک جذبہ (شفقت) ناقص ہے نو وہ مشکل دوسروں کے یاس اور اینار کا قوی وجدان اکتساب کر سکے گا۔

جب مجرد وجدانات کا اکتساب ہو چکا ہو تو ان سے ہمارے جذباتی مطابقت چال چلن اور سہرت کے اپنی اور دوسروں کیلئے متعین ہونگے عقلی طریق عمل کی فعل کی تقسیم و ترتیب درست عنوان کے تحت میں رکھنے کی اس امر کی معرفت کہ فیصل عادلانہ ہے یا ایشارہ ہے یا بالمالانہ ہے فوراً مخصوص جذبہ کو کسی درجہ تک نمایاں کر دینا اور ہمارے پسندیدہ کو حاصل کر لینا اس وجدان کی اہمیت کے مطابق جبکہ اُس وصف یا قسم فعل کے باب میں ہم نے اکتساب کیا ہے معروضات ہمدردی محبت اور نفرت کے ضرورتاً معروضات خواہش اور گریز کے ہو جائے جس

لے بعضی کسی امر کو پسند یا ناپسند کر کے اختیار یا ترک کرنے کا اختیار۔

کئے جائیں اور انہی کے اندر انکی تعلیم ہو۔ نظام میں داخل ہوں۔ اور اس وجدان کو اور وجدانوں کا حاکم کہا جاتا ہے یعنی کامل اور ہمہ وجہ اخلاقی زندگی کا وجدان۔ اگر کوئی شخص اس وجدان کا اقتساب کرے وہ یہ چاہے گا کہ ایسی ہی زندگی تمام امکان کل انسانوں کی ہو۔ لیکن چونکہ وہ اپنی زندگی پر بہت دوسروں کی زندگی کے زیادہ تر زہد رکھتا ہے پس وہ ظاہر ہے کہ پہلے زندگی کے کمال کا قصد کرے گا۔ پس ممکن ہے کہ اس وجدان میں غیر خیالی اور امایہ کے جذبات اور وجدان کسی طور سے موانعت پیدا کریں یعنی ترکیب ہو کے ایک وسیع وجدان کامل بہت دوستی کا ہو جائے جس کی اہمیت میں واجب تناسب کے ساتھ خود خیالی اور غیر خیالی کا عمل شامل ہو اور اس ثنائیہ (فرد و کل) کی تئنائیس ہے کہ حاکم و داعیہ ہو جائے جملہ مجرور وجدانات اپنی پوری قوت سے اُنکے معین ہوں۔

اس محل پر یہ امر قابلِ غماظ ہے کہ اکثر اشخاص جمالی دوستی کی حیثیت سے حسن سیرت اور خوش اطواری کے سدھاری ہوں اور یہ ولولہ سیرت کے مثالیہ کی بددائش اور اس مثالیہ کی محبت کے وجدان میں بہت کچھ تیریک ہو۔ ہر قدر شناسی جمالی دوستی نہیں ہونی اگر وہ معروض جسکی ہم قدر کرتے ہیں انکی قوت یا کسی قسم کی عمدگی کے اعتبار سے ایک ملطف اور مناسب نظام اور مرکز تعلقات اور تعلیموں کا پیش کرے ایسے معروض کا محض تصور ہی ہم کو سر بہ دینا ہے جس حد تک ہم اسکے تناسب اور پیچیدگیوں کو سمجھ سکتے ہیں یعنی وہ ہم کو اس قسم کی تسلی بخشتا ہے جو بصورتی کے ملاحظہ سے ہوتی ہے لہذا وہ ہمارے لئے ایک قیمتی شے ہے اور اُنکی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔ عمدہ سیرت باوہ زندگی جو خیر و خوبی سے گدری ایسی ہی جمالی صفات کہتی ہے لہذا ہم جو اُس کی قدر کرتے ہیں وہ ایک جمالی قدر ہے۔ جس حد تک ہم اُنکی ترتیب اور یکتائی کے قدردان ہوں۔ ہم کو اس کی بڑی آرزو ہوتی ہے کہ ہماری سیرت بھی ایسی ہی ہو۔ دنیا کی نظر میں یا اُن لوگوں کی نگاہ میں جن کی رائے ہمارے نزدیک قابلِ قدر ہے ہماری سیرت ایسی ہی ہو جس میں جمالی صفات ہوں۔ اور اس واسطے سے وہ سیرت و فدا اور بقیہ رفت پیدا کرے۔ خود خیالی کا وجدان اس سربند نسلی کا جو یا ہے ہماری آرزو ہے اور ہم کو کشش بھی کہتے ہیں کہ اس جمالی ثنائیہ کا ثبوت ہماری ذات میں ہو۔

وہ آرزو جو اس طرح جمالی قدر شناسی سے پیدا ہوتی ہے وہ نہایت مختلف تناسبات سے خالص اخلاقی آرزو کے ساتھ شریک ہو کے سیرت کے مثالیہ کو عالم وجود میں

لائی ہے۔ اور بعض اشخاص جو بہر سبب البوری کی صنف کا ہو مکمل ہے کہ یہ آرزو کہ دار کی تعلیم
میں حرر و اعظم موصافی ہے۔

انصاف

ارادہ

ہم نے اب اس طریقے کا خاکہ کھینچ کے دکھا دیا ہے جس سے کوئی شخص مثالی (صنف کامل) چال چلن کا اکتساب کر سکتا ہے اور وہ طریقہ جس میں اس کے اندلی جلی میلانات عیجیدہ اخلاقی وجدانات میں منتظم ہوتے ہیں جو اس کو اس کو شہس کے لئے اُٹھارتے ہیں کہ ایسے مثالیہ کا تحقیق ہو۔ ہم نے دیکھا کہ یہ دونوں اکساب یعنی حصول مثالیہ کا اور وجدان کا اس مثالیہ کے لئے صرف اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ زیادہ نفس اور نازک احزاب اخلاقی روایت کے ایسی شخصیتوں کی تاثیر سے حسی ذات میں وہ محکم ہو گئے ہیں یہ شخص اخذ کرے۔ یہ اشخاص ہم پر یہ تاثیر اس طرح کرتے ہیں کہ وہ گواہ ہم کو قدر شناسی کے لئے اُٹھارتے ہیں۔ ایسی قدر شناسی جس سے ہم میں قابلیت ان کی رائے کے اخذ کر سکی پیدا ہوتی ہے اور ہم ان کی مثال بر جلیا جاتے ہیں اور ان کے جذبات کی تقلید کرتے ہیں ممکن ہے بلکہ اکثر واقع بھی ہوا ہے کہ یہ قدر شناسی خوف کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس سے ایک تہرا مرب جبذہ پیدا ہوتا ہے جس کو ہم رعب کہتے ہیں۔ اور اس میں مزید پیچیدگی نازک جذبہ کی شرکت سے پیدا ہوتی ہے جس سے یہ مرکب جذبہ احترام موجداتا ہے جبکہ تاثیر ان استحاض کی جو ان پیچیدہ جذبات کو برائلیختہ کرتے ہیں زیادہ قوی ہو جاتی ہے بہ نسبت ان پیچیدہ انفتادوں کی بڑھی ہوئی قوت کے جن کو انھوں نے برائلیختہ کیا ہے۔

میرے نزدیک اگلے علمائے اخلاق نے اخلاقی روایت پر عیسیٰ توجہ پائی تھی دینی توجہ نہیں کی اور نہ اس طریق کو اخذ کیا جس طریق سے اخلاقی روایتیں ہم پر اثر کرتی ہیں۔ چونکہ علمائے مذکورہ شخص کو ایک مصنوعی انتراعی وجود کی حیثیت سے مغفل سمٹ میں لائے اس کو انھوں نے ان معاشرتی تعلقات سے علیحدہ کر لیا جس کے واسطے سے اس کے اخلاقی وجدانات پیدا ہوتے ہیں یہی وجہ تھی کہ ان کو ایک مہم دموت کے فرض کر کے ضرورت ہوئی جبکہ غیر باطنی جس میں اخلاقی استعداد

لے یہ مغفوم بعض مشہور متاخرین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر اندال نے ("نظرہ نیک و بد") اس حوالہ اخلاقی دوران کو

موسوم کرتے ہیں تاکہ اعلانی جالِ ملین کی نوجیہ ہو سکے۔

گوکہ ہم نے اُس حواہش کی نوجیہ کی جس سے متالیہ سیرت کا تحقق ہوتا ہے تاہم ہکواس قطعہ کی نوجیہ کرانے کے بعض اناہوں میں کون۔ ۱۰ اعہ جہ دو اعی بر طلعہ ماسل کر لیا ہے اور فی البدفع اُس کے جالِ ملین کا نظام جہ لغذاب اور مافع میں اسی داعہ سے ہوتا ہے۔ کہو کہ بعض انسان اس متالیہ اور وجدان کا کتابا لو کر لینے ہیں لیکن متالیہ کے تحقق میں بالکل یا ایک مدد کا مایاب نہیں ہوتے۔ ہم کو جارا بانی ہے کہ وہ حواہش جو کامل اخلاقی وحدان سے نکلنی ہے عموماً مسک ابو یوسف قسم کی ہوتی ہے معاملہ اس نہید اور نائزائیدہ حواہشوں کے جو بلا واسطہ جاری حلقوں اور ہمارے میوی وحدانات سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا کوئی دہجہ کی ہمیں ہے کہ مستعد و معوروں میں کسی متالیہ سیرت کا اکساب اور اسکا وح ان اسکے شخص کے حاصل ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا پس ہم کہو نہ کر اس داعہ کی نوجیہ کریں کہ سیرت ایک نیک آدمی کی بہت کچھ معصوب حواہشوں کے اُتھار سے منظر ہوتی ہے اور وہ کھوں مخالفت کرنی میں دوی را اور زیادہ معروہی ابتدائی حواہشوں کی ترغیب و ہی کی حواہش پر مستند ہیں؟ فوی امتقا ماداعہ بر مصعب کے علیہ کا خوبرستعد و معوروں میں فعل جنی کے جو دواعی کے تنازع کے بعد واقع ہوا اور مہارت اخلاقی کوشش کی اسکی باعث ہوئی کہ پروفیسر جس نے اخلاقی کی یہ تعریف کی۔

اخلاقی تنازع کی انہیں معوروں میں ارادہ یا کوشش ارادہ کی اپنے پورے غہوم کے

بقیہ حاشیہ صفحہ کہتے۔ اعمال کیا ہے اور اسکا یہ اخلاقی اور انسانی مہم کی کندہ مایا ہے۔ اس سے وہ سرادیتے ہیں موت حکم کی کسی سے کی اخلاقی مدد و منت بر حکم نکالنے کی فہمادہ جس سے کسی حشر کی یا حکم نکالنے میں۔ وہ میں موت کو دیکھتا ہے مانتے میں بیسے کاٹ کے جہزہ مکلفی اور رانی تعلقات کے راک کی فوں کو مانتے میں سے وہ قوتیں ہر گھو کہ استعمال سے صواب اور کامل ہو سکتی ہیں لیکن مدد و منت کے ہم میں ودیعت رکھی ہیں امتہ انی قوت بصیرت کی حقیقت ہے کہ محض محیط معوروں سے نہد میں کی اتقا اسکے طریقے سے ہیں نکلی ہیں۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس مسئلہ موت کی اور اسکے حاضر قرار دینے کی کوس ہیں کی اگر جہزہ یہ ایسی جہزہ ہے کہ اچھوٹا یا عسکاری ہوجھ ساراج کا معلق کما سے معور ہے کہ ان حالیکہ کاٹ کی رائے نواب اور اک مکلفی و رانی کے اس میں یہ مانگا ہے کہ اسے تصدیق کوئی حاجی منت میں رکھتے مکا۔ ۱۰ رمان محض وہی وحدات ہیں ڈاکٹر اسٹال اولی مشور ملین حکم کی اور اخلاقی متور کے معروہی یا حاجی خود کو معور کر کے ہیں اور یہ ایک حشر کے اطمینان ہے ۱۲۴۰

اعتبار سے داخل ہونے کے نتیجے میں بعض اقسام کی معین ہو جائے۔ برو فیہ جس میں اس کا لفظ اس طرح نہ آیا ہے۔

م (مثالی اقتضا) ذات خود ضعیف ہے۔ نسبت پ یعنی یہ الہی ربیت کے کوشش ارادے کی۔ م + ک راودہ قوی ہے پ سے (یعنی مثالی اقتضا کے کوشش ارادی کے راودہ قوی ہوتا ہے یہ الہی ربیت سے)

برو فیہ جس میں اکثر مصنفوں کے اسکو ایک اخیر اور ناقابل حل مسئلہ خیال کرتے ہیں جس کے مقابل میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ۔ ارادہ ضعیف داعیہ کی طرفداری میں اپنی کوشش صرف کرتا ہے اور اسکو قوی حریف پر غالب کر دیتا ہے۔ اور لفظ ارادہ محض نام اس امکان کا ہے جس سے از محی (توانائی) کی سرایت مراد ہے جو اب میں ضعیف داعیہ کے کام کرتی ہے۔ اسی سراب ارجی کی جس کے مع اصاب اور مقدمات کے باب میں ہم سمجھ نہیں کہہ سکتے۔ یعنی برو فیہ جس میں ممکن ارادے کی اس نقطے سے آگے نہ بجا سکے کہ انھوں نے انھیں کر لیا کہ ارادے کے اثرات کیا ہوئے ہیں لہذا انھوں نے مسئلہ عدم تقنین کو اختیار کر لیا میں قدیم مسئلہ جبر و اختیار پر طولانی بحث نہیں کرنا چاہتا لیکن قبولیت مسئلہ اختیار کی اس امید سے منافات یہی ہے کہ علم معاشرت کسی مناسب مفہوم لفظ "علم" کے اعتبار سے انجام کو پہنچے گا کہ ایسے علم کے ہر مسئلہ کے سامنے ہم کو عجیب و غریب مسائل درکار کرنا ہوں گے۔ لہذا کچھ کوشش کرنا چاہئے کہ ثابت کیا جائے کہ رو را دہ کا کوئی امر نہیں ہے۔ بالکل

۱۔ مسئلہ ارتقاء و رواج اطلاقی کی صورت میں ہم کو صاف صاف اسکا منطقی اگر صیاد کہ ہم نے کہا ہے اطلاقی روایے آہستہ آہستہ ترقی کی ہے حکم اور مثال کے اثر سے نئے اطلاقی مسئلہ اوّل کے اور اگر حسب قول اہل اختیار تمام اطلاقی فتوے یاں اس مسئلہ اوّل کی حکمی وجہ سے ان کو اپنے ہی نوع پر تفویض حاصل ہوا ہے اور انکی خوب اطلاقی روایات کو ایک سادہ میں ڈھالنے کی بھی اور انکے ناما مل ہم جبرہ رکھتی ہے پس اطلاقی روایت کے موکا ماں ہو سکتا ہے مگر انکی توجہ نہیں ہے اور ہمارے پاس ہوا نکل ہیں ہے یا اگر ہے تو بہت کم۔ وہ اس امر کے تصور کرے گی کہ اگر شہ رانے میں اسکے نمونے اب میں ہم سیکھا ہے اس سے ہم اسکے مجاہد ہو گئے کہ آمدہ رانے میں اسکے مبادیہ کا اب میں سمجھ کہہ سکیں یا کوئی تفسیر گوئی کر سکیں۔ اور بعد ازیں ہی رہنما گواہ ارادہ کی توانائی کی مقدار کم ہی کم ہو چکا۔ بلکہ اعتبار سے تسلیم کرنا ہے کہ تاریخ و جہی کی راز و کھیلے کی وجہ ہو سکے ۱۲ ص

نا قابل فہم ہے جیسا کہ اہل اختیار دعویٰ کرتے ہیں بلکہ اس کی توجیہ دیئے ہی اصول سے ہو سکتی جس طرح اور انسانی فعلیتوں کی توجیہ ہو تو اسے اس میں کوئی جدید اصول فعلیت یا انرجی کا شامل نہیں ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور نازک تعامل ان آفتناؤں کا ہے جو تمام حیوانی کردار کے موجب ہوتے ہیں اور جس میں آخری رمز ذہن اور زندگی کا جاگزیں ہے۔

یہ بحث، مختلف دھوں پر چلائی گئی ہے۔ ایک اخلاقی دوسرے نفسیاتی۔ بنا بر یہ اول یہ بار بار کہا گیا ہے کہ اگر ہم ارادے کی آزادی کو نہ مانیں اور اخلاقی انتخاب میں کسی درجہ کا استقلال (استغناء) مقدم شرط کا تسلیم نہ کریں تو ہم کسی طرح کی اخلاقی ذمہ داری کو نہ مانیں گے لہذا ارادے کی آزادی سے انکار کرنا اخلاق کی بیخ کنی ہے اور نظام انعامات اور تعذیرات سے ستائش اور نکتہ ہش کو جدا کرنا کل منطقی جواز اور عدم جواز کی نفی ہے۔ اس حجت میں ذمہ داری اور انعامات اور تعذیرات کے مقصد کی ماہیت کا ایک غلط تصور ضمناً شامل ہے اگرچہ اس پر اکثر اشخاص نے اصرار کیا ہے جن سے توقع تھی کہ وہ عامیانه خیالات کے غلط دہبے سے محفوظ رہیں گے۔ ذمہ داری کے معنی ہیں محاسبہ داری کسی بد کردار کا ذمہ دار ہونا یہ ہے کہ وہ جابجا قابل تعذیر ہو۔ اگر سزا دینے کے معنی ہیں ناخوشنودی یا انتقام کے داعیہ سے رنج دنیا پس کہا جاسکتا ہے کہ جبری کے لئے یہ غیر معقول ہے کہ وہ کسی کو قابل تعذیر سمجھے یعنی کسی کو ذمہ دار سمجھے بلکہ وہ یہ کہے گا۔ بیچارہ مجبور تھا! جب میں یہ جانتا ہوں کہ تو ایک کل کا پیرا ہے (جو اپنی حرکت پر مجبور ہے) مجھ سے میں ناخوش نہیں ہو سکتا تو اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں ہے۔ پس آزار پہنچانا داعیہ انتقام یا ناخوشنودی سے بالکل بے اخلاقی یا بد اخلاقی ہے تعذیر نقطہ اس لئے جائز ہو سکتی ہے اور اسی صورت میں اخلاقی تعذیر ہو سکتی ہے کہ آئندہ بد اعمالی کو روکے اور اخلاق کی درستی میں معین ہو لیکن انسان

لے لیجئے اور وہ منطق فلاں عقل کے نزدیک جائز ہے اور فلاں امر ناجائز ہے ۱۳

اخلاقاً نادمہ دار ہیں اور درحقیقت قابلِ تہذیب ہوتے ہیں اگر تہذیب سے یہ توقع ہو کہ آئندہ بد اعمالی سے مانع ہوگی اور ان کے اخلاق کو درست کر دے گی۔ اس لئے بچوں اور جانوروں کا تہذیب دینا جائز اور مجنون کا تہذیب دینا قبیح ہے۔ مجنون درحقیقت تہذیب کا منراوار ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مرفوع القلم ہے (یعنی ذمہ دار) نہیں ہے کیونکہ معلوم ہے کہ تہذیب نہ ان کو مانع ہوگی اور نہ ان کے اخلاق کو ترقی دے گی۔ پس انداز اس رنج (قاضی) یا باپ کا جو تہذیب دیتا ہے وہ دین میں تمکو منرا دیتا ہوں تاکہ تم بد اعمالی سے باز آؤ اور پھر ایسا کام نہ کرو۔ میں جانتا ہوں کہ تم مجبور تھے لیکن اگر تم کو تہذیب نہ دی جائے تو تم کو جب ویسی ہی ترغیب پیش آئے گی تم وہی کام پھر کرو گے اور بد اعمالی کے مرتکب ہو گے۔ در حالیکہ اب جو میں تم کو تہذیب دیتا ہوں غالباً بد کرداری کو روکے گی اور تہذیب سے تم میں عادت اپنے اعتقادوں کے ضبط کرنے کی پیدا یا قوی ہوگی اور تم حکومت کا زیادہ محافظ کرو گے اس سے ممکن ہے کہ تمہاری خود خالی سبب سے راستے پر لگ جائے۔ دوسری لفظوں میں جبری کی رائے کے موافق اگر کوئی شخص اخلاقاً قابلِ تہذیب ہو یعنی ذمہ دار ہو اس کا سبب یہ ہے اس کا عمل بدی کی فطرت کا حصہ ہے اس عمل کا تعین ایسے حالات سے ہوا ہے جس کا جزو اعظم

اس میں تصدیر زیادہ تر مشکل اخلاقی مسئلہ سے بحث میں کرنا اس نقطہ نظر سے کہ تہذیب دنیا کش شخص کو اس لئے جائز ہے کہ دوسروں کو عبرت ہو اور بد اعمالی سے روکے ۱۲ م
 مسئلہ کیونکہ بچے سکھاتے جاسکتے ہیں اور جانور سدھائے جاسکتے ہیں وہ اس سے ترک لینے افعال کو سمجھ سکتے ہیں بخلاف اس جموں کے جو بالکل ہم سے عاری ہو ۱۳ م
 مسئلہ جس حد تک تہذیب سے مجنون پر یہ اثرات پیدا ہوں اس کو اخلاقی استحقاق نہ رہا بلکہ کل ہے۔ طبی مشینہ کی جانب سے عموماً اس کی حقیقت سے غفلت کی جاتی ہے وہ دائمی مناقشہ جو طبابت اور قانون میں رہتا ہے اس کا فیصلہ بسبب ہی کر سکتے ہیں کہ کوئی ذہنی امراض ایسے ہیں جنکے مریضوں کا چال چلن تہذیب سے یاد رکھی سے ناقابلِ اصلاح ہے اور کون سے امراض کے مریض میں اسکی صلاحیت باقی رہتی ہے کہ تہذیب سے روک ہو جائے اور اصلاح ہو سکے ۱۴ م

اُسی کے ذہنی خمیر (ساخت) میں موجود ہیں اور اس کی مقولہ مید ہے کہ
تقدیر سے اس کی فطرت میں بہتر تغیر واقع ہو۔
اگر اس کے مخالف رائے درست ہو اگر کسی شخص کے ارادی خیال نصیبت
کے ساتھ ایسی حالتوں سے متعین ہیں ہوتے جو اس کے ذہنی ساخت کے
مخلاف میں موجود ہیں اس کے تقدیر دینے کی وجہ صرف ناخوشنودی یا انتقام کا
عذبہ ہو سکتا ہے۔ مگر تاکہ جب ہمارے اخلاقی تنازع کی تنقیحوں کا فیصلہ ہماری
فطرتوں کے حالات سے ملے تو ملکہ اس کا مبدا کوئی سبب جبر ہو۔ کے مقدمات
موجود نہوں یا کسی مرموز اثر سے ہو جو ہم پر کسی نامعلوم منبع سے نازل ہوا
خواہ وہ مخائبہ جدا ہو خواہ شیطان کی طرف سے ہو یا کوئی ایسا سرچشمہ ہو
جس کو ”قدریہ“ ہماری فطرت سے خارج تجویز کرے۔ پھر تو نہ ہم تعریف کے
مستحق ہیں نہ مذمت کے نہ انعام کے نہ تقدیر کے اور یہ بے سود ہے کہ ایسے
تنازعات کی تتبع کو ہماری فطرت میں ان تاثیرات کے ذریعے سے تغیر پیدا
کر کے بدل دیں یعنی اگر قدری کا مسئلہ درست ہے تو کسی بد اعمال شخص
کے لئے کوئی اخلاقی سراہیں ہو سکتی بلکہ انتقاماً اس کو ضرر پہنچا نا ہوگا۔
ایس کوئی اخلاقی ذمہ داری نہیں ہو سکتی۔ وہ حمت جو اخلاقی ذمہ داری
سے اخذ ہے وہ جبری کی تائید میں ہے۔ آزاد ارادہ کے حامی اخلاقی

لے کوئی ایسا مروجہ سبب مانا جاتا ہے مگر اس امر کی اہمیت سے ہم واقف ہیں ۱۲
لے قدری کی طرف سے اس بحث کا ممکن جواب یہ معلوم ہوتا ہے: ہاں لیکن مگر یہ
خارجی تاثیر ”اقل قلیل“ ہے ممکن ہے کہ بذریعہ تقدیر کے اچھی تاثیرات سے بہتر موقع
مناسبت تنقیح کا ہمارے اخلاقی تنازعات کے باب میں دیا جاسکتا ہو۔ بظاہر ہی راستہ ہے
جسکے اختیار کرے پر زمانہ حال کے آزاد ارادے سے مائل ہیں۔ تاہم وہ مجبور ہیں کہ
اس بات کو تسلیم کریں جو کہ مقدار ان خارجی تاثیرات کی نامعلوم ہے پس ان کو
ماننا سزا کے ساتھ کہ کمزور کر دے گا اور ہماری اخلاقی ذمہ داری کو اس قدر
گھٹا دے گا جس کی کمی کا حساب ناممکن ہے۔ ہم

ذمہ داری کی بنیگی بنی کرتے ہیں۔

لیکن ایک اور جہت خود مختاری کی تائید میں ہے جس کی بنا
اخلاقی حاجتوں پر ہے۔ جس کی تردید کچھ ایسی آسان نہیں ہے اگر جبری
کے قول کے موافق میرے ہر کام کا تعین گزشتہ شرائط سے ہوتا ہے اور ایسے
طرق عمل سے جو کچھ تو میری ہی ماہیت میں داخل ہیں اور کچھ میرے ماحول میں
تو پھر مجھ کو کوئی اخلاقی کوشش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ میرا حال چلن ہی
ہوگا جو ہونا ہے وہ شرائط میرے اعمال موقوف ہیں وہ میری پیدائش
سے پہلے ہی پیدا ہو چکے ہیں اور میرے اعمال کی جملہ تفصیلات کو متعین کر دیا
ہے اس حاکمیت ہے کہ میں بہتر راستہ کے انتخاب کرنے اور اس کے عمل میں لانے
کے لئے تکلیف اٹھاؤں۔ اس مناقشہ میں یہ حقیقی محل تنازع ہے یہ صحیح نتیجہ
جبریت سے نکلتا ہے۔ یہ اس کی اخلاقی دشواری ہے جس سے اکثر اس باب
کے حامیوں کا سامنا ہوا ہے اور جس پر وہ کبھی غالب نہ آ سکے۔ یہ کہنا
جیسا کہ اکثر کہتے ہیں کہ ہم اپنی فطرت کے موافق عمل کرنے کے لئے آزاد ہیں
یہ کہ شرائط ہمارے اعمال کے ہمیں میں موجود ہیں اور صرف اسی آزادی کے
پر معقول انسان آرزو کر سکتا ہے۔ اس کہنے سے نہ اخلاقی دشواری برطرف
ہو سکتی ہے نہ اس میں کوئی کمی ہوتی ہے ایسے خیالات ممکن ہے کہ ایسے
لوگوں کے لئے اطمینان بخش ہوں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی فطرت بنجیدہ ملامت
پر فوقیت رکھتی ہے لیکن ان لوگوں کے لئے تشفی بخش نہیں ہیں جو اپنی
نسل میں خرابیاں بتاتے ہیں اور اپنے پیدائشی مزاج میں یقینی فتور پاتے
ہیں۔ جو شخص اخلاقی کمزوری کے جائز ہونے کی یہ راہ تجویز کرتا ہے اس کے لئے
زیادہ دشواری نہیں ہے کہ کوئی مفید جواب دیا جائے۔ ہم تو اس کو ذمہ دار
قرار دے کے منرا نہیں دیں گے۔ شاید کسی کو شبہ ہو کہ قدری جن میں سے اکثر
اس شکل کو مشرقی مسئلہ تقدیر کی طرف تحقیری اشارہ کر کے دور کرنے کی کوشش
کرتے ہیں عموماً اس سے درحقیقت خائف ہیں اور وہ ایک سازش میں داخل
ہوے ہیں کہ دلیرانہ اس سے تجاہل کریں کیونکہ وہ درحقیقت اس تاریکی کو

انسانی حیات سے دور نہیں کر سکتے۔

لیکن نفسیات اس کو جائز نہیں رکھ سکتی کہ اخلاقی ضرورتوں کی طرفداری کو اس کی تحقیقات اور نظریات میں دخل دیا جائے۔ اور نفسیات میں آزادی ارادہ کی تائید میں یہ شہادت بسہولت نہیں مسلم ہو سکتی کہ ہماری ذہنی ساخت میں تو انائی (دائرہ) کے سیلان کا یہ منبع بدستواری ہم پہنچ سکتا ہے جو بظاہر ارادہ میں فیصلہ کن کام کو انجام دیتا ہے۔

لے سب سے زیادہ کامیاب دفاع لالینیت (لا جبریت) کا جواب تک ہوا ہے وہ ڈاکٹر سیل کا ہے اسد میران ہیومنیزم (تحقیق انسانیت) ان کا طریق استدلال وہ نہیں ہے جو ڈاکٹر جیمس کا ہے۔ وہ کہتے ہیں ممکن ہے کہ حالات متصل پیدا ہوں جس کا اجرا غیر متعین ہو اس معنی سے کہ متقابل قوتیں ٹھیک ٹھیک متوازن ہوں جس کے توازن کو مستقر نہیں ہے جس کو ہم بلیر ڈکے گیند سے مشابہ کر سکتے ہیں جو چھری کی دھار پر سدھا ہوا ہو۔ کوئی اقل قلیل قوت کسی ایک سمت میں اس کو لیجا سکتی ہے اور اس طور سے متم مالشان نتائج پیدا کر سکتی ہے مثلاً اگر چھری کی دھار کسی پاؤں کے سر حشر سے متصل ہو تو وہ گیند بحر ظلمات یا بحر الکابل تک پہنچ سکتا ہے جس سمت میں وہ اقل قلیل قوت اپنا عمل کرے۔ ڈاکٹر شیلر کا حقہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے علم میں ایسا موقع طبعی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں میں ملے گا کہ اس سے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کی پیدائش کا تعین ایسی اقل قلیل قوت سے متعین ہو جس قوت کا تعین سابق کے حالات سے نہیں ہوا ہے تو تحقیق متقابل قوتوں کے زور کا کافی صحت کے ساتھ (تا کہ ہم موجودگی اس غیر مشروط (مطلق) عامل کی دریافت کر سکیں) ہماری قوت سے باہر ہے اور ہم کبھی اس قابل ہوں گے کہ اس کا تحقیق طبعی عالم کے لئے کر سکیں اخلاقی عالم کا تو کیا ذکر ہے۔ اگر یہ غیر مشروط (مطلق) عامل ہر صورت میں اقل قلیل قوت تسلیم کی جائے۔ تسلیم کرنا اس حقیقت کا اخلاقی ذمہ داری کے اصول کا کچھ ایسا استیصال نہ کرے گا۔ بلکہ یہ ایک غیر قابل تخمین عنصر جزاء و ثواب میں داخل کر دے گا جیسا کہ سابقہ مذکور ہوا جس کو اجتماع (سوسائٹی) کا تحقیق بخش

نفسیاتی مسئلہ جس سے ہم کو سامنا پڑتا ہے یہ ہے :- کیا ہم کوئی نفسیاتی توجیہ اُن حالات کی جو ارادہ کی کوشش کے باعث ہوتے ہیں دے سکتے ہیں جن کو اگر کمزور کی طرف ڈال دیں وہ داعیہ جو زیادہ تر متضاتی ہے زیادہ ناتراشیدہ اور ابتدائی اور قوی تر دواعی پر غالب آجائے ؟
ہم نے معلوم کر لیا ہے کہ جملہ اقتضات نقل خواہشیں اور کرامتیں جملہ دواعی - المختصر یہ کہ جملہ طلبیں و قسموں میں منقسم ہیں : (۱) وہ جو کہ تحریک سے کسی پیدائشی میلان یا جبلت کے پیدا ہوتی ہیں (۲) وہ جو کہ پیدا ہوتی ہیں ایسے میلانات کی تحریک سے جب کو کسی شخص نے اثنائے حیات میں پیدائشی میلانات کی تفریق سے زیر ہدایت لذت و الم کے کساب کیا ہے - پس ہم اپنے مسئلہ کو عام الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں :
کیا ارادہ صرف ایک پیچیدہ صورت طلب کی ہے - جس کے ضمن میں کوئی اتصال اُن دونوں مبداؤں (الطلبیات) کا ہے جس کو با ترتیب نظام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- کرے گا کہ شمار میں لے لہذا علم تاریخ اور علم اجتماعات کو دشواری میں ڈال دے گا ممکن ہے کہ محال کر دے آیا اس سے کسی درجہ تک اخلاقی دشواری جبریت کی خفیف ہو جائے گی جس پر پیشتر بحث ہو چکی ہے یہ نہایت دشوار اور نازک مسئلہ ہے میں بالفعل نہیں خیال کرتا کہ اس کا ایسا کچھ نتیجہ ہوگا - ماوراء کورہ ذیل طریق کے یہ ہم کو ایک اور قوت پر یقین کرنے کی رخصت دے گا جو ہماری ذات نہیں ہے یہ قوت نکلکاری کی موجب ہوگی - اس یقین کی ہم کو جرات دلائے گا اور تحریک دے گا - تاکہ اس قوت کے مقصد کے حصول کی کوشش کریں - چونکہ فیصلہ مسائل مثلاً کا تجربی وجہ سے نہیں ہو سکتا پس ہمارے لئے یہ راہ کھلی ہوئی ہے کہ ہم لاجبریت کو بطور اصول موضوعہ کے قرار دیں اور اگر یہ اصول موضوعہ قرار دینا نیک طواری کے غلبہ کا باعث ہو تو مشکل ہے کیا ہم کسی معقول وجہ سے جیسے اور شیلر کی پیروی نہ کریں جبکہ وہ چاہتے ہیں کہ ہم اس کو مان لیں نہ کہ ہم اس رائے کو تسلیم کر لیں ۱۲ مہم

میدائشی اور اکتسابی میلانات کے ممکن کیا ہے؟ یا اس میں کوئی ایسی محرکہ قوت منبغ توانائی (انرجی) کا کوئی قوت کو شش کرنے کی جو بالکل نئی مختلف قسم کی ہے شامل ہے؟ صاف صاف یہ ہے کہ ہلکو پہلی شق کے حدود میں توجیہ کی کوشش کرنا چاہئے، اور اگر اس میں کوئی امید کامیابی کی نہ تو دوسرا شق اختیار کرنا چاہئے۔ میری رائے میں اس دعوے کے معقول دجہ ہیں کہ ہم بجملاً سمجھ سکتے ہیں اس طریقہ کو جس سے ارادہ کی توجیہ طلب کی ایک مخصوص صورت کی حیثیت سے ہو سکتی ہے جو اور طلبیات سے کوئی نوعی اختلاف نہیں رکھتا بلکہ اختلاف صرف پیچیدگی میں ہے۔ ہم اس اختلاف کو دیکھ سکتے ہیں اگر ایک میزان طلبیات کی ترتیب دیں اور بالکل سادہ صنف سے شروع کر کے نہایت پیچیدہ اور خفی صنف تک جائیں یعنی اخلاقی انتخاب جو اس کوشش سے حاصل ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ دو داعی کی کشمکش میں اعلیٰ درجہ کے نہیں لیکن کمزور داعیہ کی فتح ہو۔ اگر صنفیں طلب کی ایسی میزان میں مرتب ہو سکتی ہیں ہر صنف جو اپنی قریب کی صنف سے خفیف سا اختلاف رکھتی ہے منطقتاً غالب پیدا کرتی ہے کہ میزان ہذا میں اتصال واقع ہے۔ کیونکہ اگر طلب میں کوئی مخصوص جزا موثر شامل ہو جو اور طلبیات میں کارفرما نہیں ہے تو ہم کو ایک خط فاصل درمیان ارادی اور غیر ارادی طلبیات کے کھینچنا چاہئے۔ یہ کہ ایسی میزان بن سکتی ہے اس میں میرے نزدیک کوئی مناقشہ نہیں ہے اور کوشش اسکے پیشلی بیان کی آئندہ کسی صفحہ میں کی جائے گی۔

اگرچہ ہم دوسری صنفوں کے طلبیات کے درمیان کوئی خط فاصل نہیں کھینچ سکتے مگر مناسب اور جائز ہے کہ ”ارادہ“ کا نام یا فعل ارادی ایک مخصوص قسم کے طلبیات کے لئے محفوظ کر لیں اور ہم کو چاہئے کہ اولاً اس قسم کے طلبیات کے آثار کو شخص کر لیں۔

بعض مصنف اس امتیاز کو نہیں تسلیم کرتے بلکہ جملہ طلبیات اور ذہنی فعلیت کی ہر صورت کو اس حیثیت سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ارادہ سے

پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً شاینہار کے نزدیک لایعقل شہوات جن کا ظہور ادنیٰ درجہ کے لذاتِ آلئہ سے ہوتا ہے وہ بھی ارادی افعال ہیں ویسے ہی جیسے اعلیٰ درجہ کے اخلاقی مساعی پروفیسر بین کے نزدیک ایسا امتیاز موجود نہیں ہے کیونکہ اُس نے جملہ تعلیمات کا محرک بغیر کسی تفریق کے لذت و الم کو سمجھ لیا ہے ایسی کوششیں جو لذت کے حصول یا الم سے بچنے کے لئے کیجاتی ہیں۔ اور سالہائے دراز تک یہ دستور قائم رہا کہ جملہ بدنی حرکات دو قسم کے ہوتے ہیں یا لاشعوری انکاسی افعال یا ارادی افعال۔ مگر چند سال سے جب سادہ طور کے افعال کی بصیرت بڑھی اور عظیم شکر ان کی ہماری حیات میں زیادہ تر مفہوم ہوئی تو اس امتیاز کی مناسبت عموماً تسلیم کی گئی کہ ارادی اور غیر ارادی طلبیات میں فرق ہے۔ ہر پٹ اسپر اور دوسروں نے اُن طلبیات کی طرف توجہ مبذول کی جو بدنی حرکات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں انھوں نے جملہ حرکات کو حرکات کے تصور سے پاکسی حصے سے مستثنیٰ ہیں ارادی سمجھا۔ لیکن مسبوقیت حرکت کے تصور کی محض علامت تصور کی حرکت کی ہے اور اکثر ایسے حرکات خود بخود چلتی ہوئی عمل کی صورت سے واقع ہو کر آتے ہیں جو کہ ارادہ سے جوئی الحقیقت ارادہ ہے بالکل مختلف ہیں۔

دوسرے فعل ارادی کا مقیاس اُس کی مسبوقیت تصور یا انتظار سے اُس غایت (انجام) کے جو اُس فعل کا حاصل ہے قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ امر جملہ افعال میں جن کو خواہش نے پیدا کیا ہے اور جملہ طلبیات میں جو کہ محض لاشعوری شہوات سے نہیں ہیں مشترک ہے لیکن ہے کہ کوئی شخص

۱۰ یہ رائے اس تک پروفیسر ہوفزنگ مانتے ہیں جس کو پروفیسر موصوف نے ایک مضمون میں جو زمانہ حال میں تحریر ہوا ہے بیان کیا ہے۔ زیو یون فلاسوفک دد سور لائیجوری لاوالنٹی کم ام۔

۱۱ لیجے دہن میں ہم پہلے حرکت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد فوراً فعل کا وقوع ہوتا ہے ۱۲ م۔

خواہش کی تحریک کے خلاف کوشش کرے جس کا انجام صاف صاف مستضر ہوتا ہے۔ ہم غمناک ان صورتوں میں کہتے ہیں اور یہ کہنا ہمارا درست ہے کہ انسان کا ارادہ یا خود انسان خواہش کے خلاف کوشش کرتا ہے اور اس پر غالب آتا ہے یا اس کا محکوم ہو گیا ہے۔ لہذا صریحاً ظاہر ہے کہ ارادہ کوئی اور ہی چیز ہے اور محیط خواہش سے بڑھا ہوا ہے اور اس خواہش سے بڑھکے ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ نہ ہم ہر فعل کے ارادی سمجھنے پر قناعت کر سکتے ہیں۔ خود ہمتوں کا کش مکش سے پیدا ہونے ہیں کیونکہ ایسی کش مکش ذہنی ارتقا کی ایسی ہمواری پر رائج ہوتی ہیں جو اس ہمواری سے بہت تر ہے جس پر قیسی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔

یہ ویسٹسٹون مسٹر شیڈ کے اس نتیجہ کی تفسیر کرتے ہوئے کہ ارادہ ایک مخصوص، تفریق طلب کی ہے وہ ایک خاص صورت طلب کی ہے جو ذاتی تعلیم و تربیت کے وہ مسئلہ کو اس طریق سے بیان کرتے ہیں کہ ارادہ اور خواہش میں کیا فرق ہے؟ اور جو اس بارے میں غفلت نے تجویز کیا وہ یہ ہے کہ ارادہ خواہش سے بالکل الگ ہے۔ خواہش جس کی اس تفسیر میں تفسیر اور تفسیر ہوتی ہے کہ وہ جس حد تک ہماری ذات میں موجود ہے ہم مطلوب انجام کے حصول کو معرض وجود میں لاسکتے ہیں یہ کہ ارادے میں یہ تصدیق شامل ہے صحیح ہے جس حیاں لڑتا ہوں ارادیات کے خاص طبقہ میں جن کو ہم عزائم و عزم بالجزم کہتے ہیں نہ کہ جملہ ارادیات اور اگر یہ سب کے بارے میں درست ہے، ہمارا تا تو بھی کافی بیان اس امتیاز کا نہ ہو سکتا جو خواہش اور ارادے میں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ہنسی صورت میں ارادے کی یعنی ارادہ، اخلاقی انتخاب میں ارادے کی کوشش کسی نہ کسی طرح ضعیف و اعلیٰ تاثیر کرتی ہے یا اس کو توت بخشی ہے تاکہ وہ زیادہ قوی داعیہ پر غلبہ حاصل کرے۔ اب دیکھو کہ محض تصدیق میں ایسی قوت تحریک کی نہیں ہے بلکہ تصدیق (یا حکم) میں کہ وہ یہ ایسی کردار اور وہ نہ کرے گا کہ یہ رہ اسلوب ہے جس میں خیمہ ارادہ عزائم کے ساتھ ظاہر کیا جاتا ہے

وہ حالیکہ جو ایک کے یا دوسرے کے مقتضی ہوں وہ اب تک نہ مستقبل میں واقع ہوں۔ تصدیق ایک اثر ارادی عمل کا ہے نہ کہ اس کا جوہر (یعنی ماہیت)۔

اصل علامت ارادہ کی۔ جو اس کو بسیط خواہش سے یا خواہشوں کی بسیط کشش سے تمیز کرتی ہے شخصیت ہے من حیث کل ناگزیر کڑی نیت سے یا لب لباب شخصیت کا یعنی خود انسان یا وہ سب کچھ جس کو وہ خود یا دوسرے بالکل حقیقی جز اس کا سمجھتے ہیں ضعیف داعیہ کی طرف ڈال یا جانا ہے در حالیکہ نفس خواہش کوئی ایسی شے محسوس ہوتی ہے جو کہ بمقابلہ شخصیت کے حقیقی لب لباب یعنی ذات خاص کے اجنبی مواد ہو رہی ہے۔ "السی قوت ہے جس کو ہم اپنی قوت تسلیم نہیں کرتے اور جس کو ہم یا ہمساری ذات خاص کراہت اور نفرت سے دیکھتی ہے۔"

قبل اس کے ہم اس سراغ پر چلیں اور اس توانائی کا منبع دریافت کریں جس توانائی سے تصور ذات کا متنازع دواعی سے ایک کی تائید کرتا ہے ہم کو یہ پوچھنا چاہئے کہ فوری اثر ارادے کا کیا ہے؟ موافق ایک رائے کے جو کہ غموں تسلیم کیجاتی ہے ہم کسی حصہ بدن کی تحریک کا قصد کریں گے۔ اس رائے کو تصریح کے ساتھ بین نے اختیار کیا ہے اور ریفریڈر اسٹوٹ نے اس کی تائید کی ہے تاہم میرا یہ خیال ہے کہ یہ رائے ناقابل حمایت ہے۔ ممکن ہے بلکہ اکثر قوت کے ساتھ ہم کسی احساس یا تصور کا عالم شعور میں علی الاطلاق جاری رہنا چاہتے ہیں۔ ارادہ کی کوشش سے ممکن ہے کہ کوئی شخص شعور کے فوکس میں کسی احضار یا تصور کو حاضر رکھے۔ اگر ارادہ نہوتا تو یہ احضار یا تصور فوکس میں نہ رہ سکتا اور تصورات یا حسی ارتسامات اس کو فوکس کی جگہ سے ہٹا دیتے۔ جو لوگ اس رائے کو قبول کرتے ہیں کہ ہم صرف حرکت کا ارادہ کر سکتے ہیں یا کسی قسم کی حرکی آمادگی کا غم کو پیش کرتے ہیں کہ توجہ کی ارادی ہمدت کی صورتوں کی جو حسی ارتسامات اس قسم کی اشیاء کی جانب مبذول ہو اس بیان سے توضیح ہو جائے گی کہ

ان صورتوں میں فوری اثر ارادہ کا صرف یہ ہے کہ کوئی خاص عضلی درستی کسی آلہ حس کی ہو جائے اور یہ درستگی غیر مستقیم طور سے تصور یا اشتیاق حسی کے شعور کے فوکس پر قائم رکھتے ہیں مدد دیتی ہے لہذا ڈاکٹر اسٹوٹ لکھتے ہیں ارادہ توجہ کرنے کا ٹھیک مائل اس ارادے کا ہے جو ہاتھ کو حرکت دیتا ہے یا کسی اور جسمانی فعل کے لئے بجالانے کے حرکت ہوتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارا ارادی تصرف توجہ پر موقوف ہے حرکتی عمل کی مدد سے کے لئے ارادے کے تصرف پر۔ لیکن گو کہ بیان پہلے کے دو بلبوں کا ناقابل تردید ہے لیکن جو نتیجہ دوسرے میں نکالا گیا ہے اس کو کوئی منطقی اتصال اس جملے سے نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہی ماہوگا کہ یہ مسئلہ اپنی شہرت اس واقعہ سے حاصل کرتا ہے کہ اتصال حرکت کا حرکت کرنے کے ارادہ سے مدد ملتا ہو سکتا ہے اور یہ ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ بات میں کھیا ہوا ہے کہ ہمارا اتصال کی ناقابل توضیح اور اسرار یا ماہریت سے درگزر کرنا ممکن ہے ہم اس کو بطور ایک معمولی واقعہ کے تسلیم کر لیتے ہیں جیسا کہ ہم میں اکثر ایسے بھی ناقابل توبیہ اور اسرار مشہور واقعہ کو احساس کے اتصال کا آ کہ جس کی تحریک کے ساتھ ایک معمولی واقعہ تسلیم کر لیتے ہیں۔

مگر رد کافی وجہیں اس مسئلہ کے رد کرنے کی موجود ہیں اولاً خواہش کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ اپنے موضوع کے تصور کو یا اس کی غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے ہمارا خیال اس چیز کے پیچھے منہ لایا کرتا ہے جس کی ہم کو بہت خواہش ہوتی ہے باوجودیکہ اس کی سخت کوشش کی جائے کہ اس کا خیال دل سے دور ہو۔ یہ قوت خواہش کی کہ اس کا موضوع شعور کے فوکس میں قائم رہے

لہذا کام کے کرنے کے پہلے ارادہ آلہ حرکت اس کام کے لئے آمادہ کرتا ہے

۱۔ اذکر احوالاً تقسیم کہ ملتے ہیں ۱۲۔

تاکہ توجہ اُسی کی جانب مصروف رہے بیشل مستقل جہانی کوشش کے ہے جو کہ ہر طلب کا خاصہ ہے اور ایسے فعل کو نہایت صفائی کے ساتھ میکانیکی طریق عمل سے مینٹر کر دینا ہے فوری اظہار نفسانی عمل کا اور اس میں شامل ہر مرکزی رمز زندگی اور ذہن کا اور ان کا تعلق مادہ سے جس کو میں نے پہلے بھی ذکر کیا تھا۔ اس میں کوئی تنازع نہیں ہے کہ خواہش غیر مستقیم طریقہ سے احضار انجام کا قائم رکھتی ہے صرف بذریعہ حرکی درستیوں کے بلکہ یہ اصلی اور فوری اثر ہر ایسے اقتضا کا ہے جو لا شعوری خواہش کی ہماری سے بالاتر ہو اور ہر ایک اقتضا میں شعور غرض (غایت) کا ہوتا ہے۔ تو ارادے کے باب میں ہم کیوں اس کا انکار کریں جو کہ خواہش ہے بلکہ خواہش سے بڑھا ہوا ہے۔ ارادہ ایک قوت ہے جو بلاشبہ خواہش کے تصرف میں ہے؟ ثانیاً یہ کہ ارادی کوشش بطور مستقیم انجام کے احضار کوشعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے اس کا ثبوت محض تجربہ سے ہو سکتا ہے۔ ہم کو چاہئے کہ مضمون کو الٹ دیں۔ اس قول کے عوض کہ ارادی سمت توجہ کی ایک غیر مستقیم اثر بعض عضلاتی سامان کی مشابہ احساس تحریک کا ہے بلکہ ہم کو یہ جاننا چاہئے کہ عضلاتی تحریک کا شعور مشابہ احساس ایک خاص صورت ارادے کی اور قیام اصلی اور فوری اثر ارادے کا شعور کے فوکس میں ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی حرکت کا ارادہ کرتے ہیں ہم دوبارہ اُس حرکت کے تصور پر زور دیتے تاکہ یہ تقویت زیادہ زور کے ساتھ

لے وہ تجربے جو اس نکتہ کو ثابت کرتے ہیں مصنف کتاب ہانے اُن سلسلہ مضامین کے چوتھے حصہ میں بیان کیے تھے جن کا عنوان ”فرنا لو جیکل ٹیکو رس آف میٹریکس“ (یعنی عضلاتی موثرات توجہ کے عمل میں) جو کہ رسالہ مائنٹ ٹیٹ دھن میں ہے جلد یا نزدیک ہم میں شائع ہوئے تھے۔ اُن تجربوں سے اکثر دوبارہ کے گئے اور ان کی تصدیق کی گئی۔ ام ام ام و میگرو ایچھر پرن ریویو دی سپاسٹری دی سائیکولوجیکل اکیپریمینٹ ادیل سنہ ۱۲ ص ۳۔

تحریک میں پیدا ہو سکے۔ پس ہم کو چاہئے کہ پرفیسر جیمس کی پیروی کریں اُن کے اس قول میں کہ اصلی انقباض ارادے کی کسی شکل میں پرتوجہ ہونا ہے اور اُس کو مضبوطی سے گرفت کر کے ذہن کے سامنے حاضر رکھنا ہے، اور پھر پرفیسر موصوف کہتے ہیں کہ توجہ کی کوشش اصلی طور ارادے کا ہے۔ خاص صورت میں وہ شے جس کی طرف ہم ارادی کوشش سے توجہ کو مصروف کرتے ہیں جسمانی حرکت ہوتی ہے۔ حرکت فوراً تصور کے بعد پیدا ہوتی ہے وسیلہ سے اُس پوشیدہ تعلق کے واسطے سے جو کہ اُن دونوں میں ہے جس کے بارے میں ہم کو کچھ بھی معلوم نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایسا ہوا کرتا ہے۔

پس توجہ کی کوشش اصلی صورت ہر ارادے کی ہے اور یہ صورت پذیرِ ارادی عمل کی یعنی توجہ کی کوشش سے قائم رکھنا تصور کا شعور کے فوکس میں یہی امر ارادے کی ہر مثال پر حاوی ہے اب ہم ارادے کی بعض صنفی صورتوں کے اثر پر غور کریں گے۔ تاہل میں ہلکوکاموں کے دو مختلف سلسلوں کا تصور ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے شعور کے فوکس میں آتے ہیں ایک کی روک یا مزاحمت دوسرے کی طرف سے ہوتی ہے قبل اس کے کہ عمل کا تعین ہو۔ ارادی انتخاب کے عمل میں ہم ایک تصور کو استبدال اور غلبہ دیتے ہیں اور اسی اشنا میں دوسرے کو کم و بیش تکمیل کے ساتھ عالم شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔ پھر ایک سلسلہ عمل کے اختیار کرنے کا مقصد کرانے میں ہم ایک جلی اور واضح تصور اُس سلسلہ عمل کا دل میں پیدا کر لے ہیں اور اُس تصور کو توجہ کی کوشش سے ہمیشہ ذہن کے سامنے حاضر رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنے قصد کو ایک تصدیق کی صورت میں لاسکتے ہیں۔ میں ایسا کیا جاتا ہوں، لیکن یہ تصدیق ایک اضافہ ہے اور کوئی اصلی جزا ارادی عمل کا نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی واقعہ کو قصداً یاد کریں جس کو بھول گئے ہوں مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی شخص کا نام بھول جائیں جس کے بارے میں ہم خیال کر رہے ہوں ہمارا ارادہ محض

اُس شخص کو شعور میں حاضر رکھے گا تا کہ ذہن کو اُس کے متعدد حیثیات پر غور کرنے کا موقع ملے اُس کا التزام نشست و برخاست کا اُس کا مقام اور وقت اور وہ صحبت جس میں ہم نے اُس شخص کو دیکھا ہو ان سب امور سے بلا شک اس کا امکان زیادہ ہوتا جاتا ہے کہ اس کا نام ذہن میں گذرے اور یاد آجائے۔

اب ہم ارادے کے مسئلے کے زیادہ ضروری چیز پر نظر کریں گے اور یہ پوچھیں گے کیا ہم کوئی توجیہ اس طریق عمل کی بیان کر سکتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی شخص کے تصور شعور کے فوکس میں حاضر رہے اور دوسرے تصورات جو اس کے رقیب ہیں ذہن سے خارج ہو جائیں؟ جو شخص مسئلہ اختیار کا اتنی سیسے پابند ہے وہ یہ جواب دے گا: "نہیں ارادے کا یہ فعل تو حرکت قائم رکھنے کا ذہن یا سیرت سے مشروط نہیں ہے اس کے مقدمات اس موضوع کے ذہنی طریق عمل میں نہیں ہیں جو ارادہ کرنے والا کہا گیا ہے لہذا ہم کو امید نہ رکھنا چاہیے کہ ہم کوئی نفسیاتی توجیہ اس کے مقدمات یا شرائط کی دے سکیں گے۔ اگر ایسے مقدمات یا شرائط بالفرض ہوں گی، یہ فیصہ جیسٹ ٹیک اس حد تک تو نہیں جاتے۔ وہ ارادے کے اصلی اثر کی تشریف کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ایک قدم اُس عمل کے عقب میں جاسکتے ہیں جس سے اس کی پیدائش ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی تصور کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا رقیب تصورات کی ردک اور مزاحمت سے ہوتا ہے جو اُس کا اخراج چاہتے ہیں یہ دیکھو تصور اپنی ہی توانائی کی وساطت سے قائم رہتا ہے اور اپنے مخصوص اثرات پیدا کرتا ہے خواہ جسمانی حرکات کی پیدائش میں خواہ عمل ذہنی کے مزید سلسلے کی تعیین میں۔

پروفیسر ونڈلے اسی کے مثل مسئلہ کی تعلیم دیتے ہیں اُن کے نزدیک ارادہ ایک حیثیت دراکیت کی ہے اور دراکیت اصلًا مزاحمت نامی اعضا کے سوائے ایک کے جو کہ شعور کے فوکس میں چڑھ جاتا ہے۔ پس ان دونوں مستند حاکموں کے نزدیک ارادہ ایک منفی تفصیل ہے یعنی مزاحمت غیر متعلق اعضا کی

لیکن اس میں سے کوئی بھی اس امر کی توضیح نہیں کرنا کہ یہ مزاحمت کیونکر ہوتی ہے یہ مزاحمت قوت کہاں سے آتی ہے یا اس کے عمل کرنے کے کیا شرائط ہیں۔ فرضاً پروفیسر جیمس کے نزدیک یہ قوت وہاں ہے جہاں ہر کوشش ارادی عمل کے سرخ لگانے کی ہر کوشش اپنے عقب کی جانب ایک نحیف دیوار سے ٹکراتی ہے کیونکہ مزاحمت کی ضرب کسی ایسے مقام سے نکلتی ہے جہاں ہماری عقل کی رسائی نہیں ہے یا یہ کہ اُس کے مقدمات موجود نہیں ہیں وہ از خود پیدا ہوتی ہے۔

لیکن یہ مشابہ ابتدائی مزاحمت کرنے والی خصوصیت ارادی عمل کی میرے خیال میں ایک غلط سرخ ہے اور اس کی امید نہیں ہے کہ اس غلط طرز عمل سے ہم کامیابی کے ساتھ تینا لگا سکیں گے۔ جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معقول مانا گیا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ ارادی توجہ میں مثل جملہ اصناف توجہ کے تمام ایسے احضارات کی مزاحمت شامل ہے جو اس احضار کے علاوہ ہوں جو شعور کے فوکس میں لایا گیا ہے۔ لیکن یہ مزاحمت ایک ثانوی یا (مجانب ذیلی) نتیجہ اصلی عمل کا ہے جو کہ ابتدائیں جدید تقویت ایک تصور کی ہے یعنی انجام کے تصور کی جس کا ارادہ کیا گیا ہے۔ نظام اعصابی میں سترتا سر (ممکن ہے کہ بالکل ابتدائی اجزا جن کا بلا واسطہ تعلق اعضاء و ریشہ کے تصرف سے ہے اس سے مستثنیٰ ہوں) مزاحمت کا یہی خاصہ ہے جو ہمیشہ سعی حقیقت سے ظاہر ہوتا ہے یا ضمنی نتیجہ ایک مثبت عمل یعنی آمادگی کے شعور کا۔ اس کی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ مزاحمتی صدات ارادی نظام کے عضلات کو بھیجے جاتے ہیں اور ہم غیر ارادی رجحانات پر یا تو مخالف عضلات پر مشابہ احساس تحریک کے ذریعہ سے تصرف کرتے ہیں یا اراداً توجہ کو اور جانب مصروف کر دیتے ہیں یعنی ذہن یا نظام اعصابی کی توانائی کو ایک مرکز پر لاتے ہیں ہم اُس کو دوسری جانب سے ہٹا لیتے ہیں یا دوسرے رخ میں اُس کا سیلان نہیں ہونے دیتے۔ ہم اس کو بہت صفائی کے ساتھ ملاحظہ کر سکتے ہیں اُس حالت میں جبکہ ان کا اسی احساسات پر

جن کی جز ہمارے بدنی نظام میں گہری اتری ہوئی ہے ارادی تصرف کرنا چاہتے ہیں مثلاً چھینکنا اور دیا دھکی سے تڑپ جانے پر۔ بعض اشتخاص چھینک کو دبا لینا سیکھ لیتے ہیں نفسی حرکات کی توانائی انرجی کو ارادہ دبا دینے سے۔ ہم ایک ترتیب خاص کے ساتھ جلد جلد اوپر اور نیچے کی سانس لیتے ہیں اور تڑپے یا آنکھ چھینکے سے بچنے کے لئے عضلات متعلقہ زیر و زدا کرتے ہیں شاید یہ تقریباً تمام نظام عضلات پر قدرت رکھتے ہیں خصوصاً جڑے بھوں اور ہاتھوں کے عضلات پر عادتاً ہم قادر ہوتے ہیں۔ اور دوسری اور مثالیں مزاحمت کی جن کی ہمارے ذہنی اور اعصابی حیات میں بہت شرکت ہے وہ سب نظر اہر اسی انداز کی ہیں یعنی تکمیلی اور منفی حقیقتیں مثبت تحریکات کی۔ پس ہم کو نہ چاہیے کہ ترتیب کو الٹیں جیسا کہ ونڈٹ اور جیمس نے ارادے کے باب میں کیا ہے اور مزاحمت کو ابتدائی اور اصلی حیثیت عمل کی بنادیں۔ ہم کو یہ نتیجہ کالنا چاہیے کہ ارادہ اصلاً توانائی (انرجی) کے زیادہ ہونے کو شامل ہے جس انرجی سے تصور اپنے کو شعور میں قائم رکھتا ہے اور شرکت عمل کرتا ہے جسمانی ذہنی اعمال کی تعیین میں۔

پس ہم بعد ملاحظہ آرائے مصنفین اور اُن پر مختصر بحث کے بعد اپنے مقام پر واپس آئے ہیں کہ ارادے کی کامل صورت میں جبکہ دو متضاد اقتضا موجود ہوں ارادہ کیوں ایک طرف اپنی قوت کو ڈال دیتا ہے اور ارادی فیصلہ کرتے ہیں ہم کسی نہ کسی طریق سے توانائی میں کچھ بڑھا دیتے ہیں جس سے تصور مطلوبہ غایت کا اپنے کو بمقابلہ دوسرے حریف کے قائم رکھتا ہے۔ اس نتیجہ سے جواب کی طرف ہمارا قدم بڑھتا ہے اس سوال کا جواب

لے اس مسئلہ کی مزید بحث اور نظریہ عمل مزاحمت کے لئے چاہئے کہ ناظرین مصنف کا مضمون بعنوان ماہیت مزاحمتی اعمال کی نظام اعصابی کے اندر رسالہ ”داغ“ میں جلد بہت و ششم اور مصنف کا ریویو پر فیئر ٹریڈنگ کے مضمون ”تکمیل اصل نظام اعصابی کا“ رسالہ ”داغ“ جلد ششم میں ملاحظہ کریں ۱۲ ص

جس سے ہم نے کلام کی ابتدا کی تھی۔ آیا ارادہ محض ایک مخصوص ملتف (پیمیدہ) ابداع طلبی رجحانات کا ہے اس کی دو قسمیں ہیں جن کی معرفت ہم کو پہلے ہی سے حاصل ہے؟ کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصلی عمل ارادہ کا ویسا ہی ہے جیسے خواہش کا یعنی تصور غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا تاکہ یہ مقصد کی قوت سے فعل میں آنے کے لئے کام کرے اور اس اثنا میں حریف تصورات اور رجحانات پر غلبہ حاصل کرے۔

اب ہم اس کا سراخ لگا سکتے ہیں جس کو ہم نے گذشتہ بحث میں ایک جانب چھوڑ دیا تھا۔ ہم کو معلوم ہوا کہ ارادے کی صنفی صورت میں انسان کی ذات لفظ ذات کے صحیح اور سمجھے ہوئے، مخصوص درجے ہوئے مفہوم سے اقتضا کی طرف اشارہ ہوا جاتی ہے وہی اقتضا جس کو غلبہ بخشا گیا ہے۔

یہ کہ تجربی ذات یعنی تصور اپنی ذات کا جو ہر انسان کو حاصل ہے ارادہ میں اصلی کاروائی اس کی وسیع معرفت حاصل ہو گئی ہے۔ یہ معرفت بظاہر اس محفل خواہ کے ضمن میں ہے جس کو بریدی نے اور چند مصنفین نے پسہ کیا ہے کہ ارادہ میں ہم دین ذات کی معرفت فعل کے انجام کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ پروفیسر اسٹوٹ نے اس کو اس طور سے بیان کیا ہے اس تحریر میں کہ بہ تصدیق وہ میں یہ کرنے والا ہوں، اصلی خصوصیت ارادے کی ہے جو خصوصیت سے اس کا امتیاز خواہش سے ہوتا ہے اور اس کو پروفیسر نے زیادہ وضاحت سے اس جلد میں جو فی الحال شائع ہوئی ہے واضح تر بیان لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ارادی فیصلے کا امتیاز سو ذات کی مداخلت سے لکھنا متعلق موثر کے، لیکن میرے نزدیک پروفیسر نے اس کو اچھی طرح واضح

شہ گروڈ درک آف سائیکا لوجی جس کا ترجمہ اس دفتر سے شائع ہو چکا ہے ۱۲ ص ۱۳۔

۱۳۔ باہم دیگر شریک ہو کے کام کرے والا یعنی یہ موثر اور موثروں کی شرکت میں کام کرتا ہے نہ کہ اکیلا ۱۲ ص۔

نہیں کیا کہ شعور ذات کا شعور یہ کام کس طریق سے کرتا ہے۔
محض تصور میں ایسی محرک قوت نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک لمحہ کے لئے
بھی مضبوط خواہش کی طاقت کو روک لے۔ سو ان تصورات فعل کے جن کا طبعاً
تعمین ہوا ہے۔ یا نیم طبی تصورات جن کا داخلہ ذہن پر بذریعہ (ہیناٹکٹ) ^{تف}
مذکر کے (مشورہ وہی) کے ہوا ہے۔ اور ذات کا تصور اس قاعدہ سے مستثنیٰ
نہیں ہے ذات کا تصور یا شعور ذات ارادے میں خود بہت کام کرنے کی
صلاحیت رکھتا ہے محض خود خیالی کے وجدان کے واسطے سے جذبی اور طلبی
میلانات کا نظام جزا کے تصور کے گرد گردش اور جس سے کسی حد تک کام لیا جاتا ہے

۱۔ بعض مصنفین جب اس بیان کو جانتے ہیں کہ ذات سب سے اہم اور
ارادے میں ہے تو وہ اس کی تحقیق کرنے لگتے ہیں لیکن جس رائے کی وہ تحقیق کے ساتھ تردید
کرتے ہیں وہی مجرد "انا" کی ماہیت ہے جو کہ منطقی موضوع ہمارے تجربات کا ہے
ماکہ معقول (قوت احس) ذات جو کہ منبع ارادے کی قوت کا ہے۔ اگر اس تعلق میں
ان دونوں سے کسی ایک مفہوم سے ذات مراد لیں تو تحقیق ان مصنفوں کی
بیجا نہیں ہے جب وہ اس پر یہ داغ لگاتے ہیں کہ یہ محض مابعد الطبیعی تجربہ
ہے۔ لہذا اسی سبب سے ذات نہ کہنا چاہئے بلکہ تصور ذات کہنا بہتر ہے کہ
یہ اصلی موثر ارادے میں ہے ۱۲ ص -

۲۔ ہیناٹکٹ نامی وہ حالت جو بعض احوال کے ذریعہ سے معمولی پر خواب سی غفلت طاری
کیجاتی ہے اور اس حالت میں وہ عامل کے احکام کا تابع ہوتا ہے ۱۳ ص -
۳۔ تصورات اس اخیر قسم کے ایسی ناقابل مزاحمت قوت ہیں رکھتے جو
اکثر اُن سے منسوب ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر برام ویل نے نہایت مضبوط بحث
کی ہے کہ اگر منظم رجحانات موضوع کے مقابل ہیں تو وہ کسی حدت سے اپنے کو
اتلے فعل میں قوت سے عمل میں لائے کہ یہ ہیناٹکٹ کی تاریخ اور علم عقلی پر دیکھ
یہ رائے اصلاً درست ہے اگرچہ مابعدہ اصول نے اس کو کسی حدت اور حد سے آگے
بڑھا دیا ہے ۱۶ ص -

اُس وقت جبکہ تصور ذات کا شعور کے فوکس میں صعود کرتا ہے۔
 طلبیں خواہشیں اور کراہتیں جو خود خیالی کے وجدان کے اندر
 پیدا ہوتی ہیں محرک قوتیں ہیں جو خود ضعیف تر مثالی محرک
 کے ساتھ شریک ہو کے اخلاقی کوشش کی صورت میں اُس کو
 اس قابل کرتی ہیں کہ وہ کسی قوی تر اور ناتراشیدہ تر خواہش پر
 غلبہ حاصل کرے جو ہماری ابتدائی حیوانی ماہیت سے تعلق
 رکھتی ہے اور اس خواہش کی غرض عام شعور سے نکال باہر
 کر دے۔

جب قوی خود خیالی کا قوی وجدان موجود ہو ذات کا تصور گو اُس کا
 مطلق کیسا ہی بھرا پرا اور ٹھیک ہو لفظ و اطوار میں خفیف شرکت
 کر سکتا ہے اور اخلاقی پسندیر اُس کا بہت ہی خفیف یا کچھ بھی اثر نہیں
 ہوتا۔ ہم اُس کو صاف صاف دیکھ سکتے ہیں اگر ہم ایک شخص کی حالت کا
 خیال کریں جو کامل اور صحیح علم ذات کو بالکل ہی ناقص خود داری اور
 مجھ کے ساتھ ضم کر دے۔ یہ صورت بہ مشکل عالم ہستی میں پیدا ہو سکتی ہے
 کیونکہ علم ذات کی ترقی متوقف ہے خود خیالی کے وجدان کے وجود پر جس کو
 ہم سابقاً ملاحظہ کر چکے ہیں۔ لیکن اس کا تقریبی تحقق ایسے لوگوں میں ہو سکتا
 ہے جنہوں نے علم ذات کو حاصل کیا ہو اُس کے بعد سلسلہ وار اخلاقی
 برکتوں کی باعث سے ذاتی عزت کو کم و بیش تکمیل کے ساتھ کھو بیٹھتا ہو۔

لے ناتراشیدہ خواہش سے محض حیوانی ادنی خواہش مراد ہے جو تہذیب
 کے درجے سے گری ہوئی ہو ۱۲ م۔
 لے یہ جو کچھ اُس میں ضمناً داخل ہے ۱۲ م۔

ایسے شخص میں درست علم ذات اُس کو اس قابل کر دے گا کہ وہ اوروں سے بڑھ کے اس کی پیمائش کر سکتے ہیں کہ کن چیزوں سے اُس کی زیادہ سے زیادہ آرام مل سکتا ہے یا ڈکھ پہنچ سکتے ہیں اور وہ حالت مفروضہ میں اپنے اطوار کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسا شخص حزم و اعتدال میں سزاواردگار ہو۔ مگر نیکی میں بالکل بھیج ہو سکتا ہے کہ ایسے شخص نے قابلِ ندرت ذاتی وجدانات کا اکتساب کیا ہو اور اب بھی رکھتا ہو ممکن ہے کہ اُس نے ایک مثالیت پرستیہ اطوار اور نیک سیرت کا بنا لیا ہو اور اس مثالیت کے ساتھ اُس کو وجدانی لگاؤ ہو جس سے اُس کو اس مثالیت کے عالمِ فعل میں آنے کی خواہش بھی ہو نہ صرف اپنی ذات کو کھو بیٹھا ہے اگر اُس کا وجدان خود خیالی کا مندرس (پوسیدہ) ہو گیا ہے حالِ چلن ایک بد معاش کا سا ہو سکتا ہے باوجودیکہ اُس کو اپنی ذات کا اور اپنے اخلاقی وجدانات کا صحیح علم ہو۔ ہر موقع پر جبکہ کوئی آرزو اخلاقی وجدان سے پیدا ہو مگر زیادہ قوی بہودہ خواہشیں مانع ہوں عمدہ آرزو مغلوب ہو جائے گی کیونکہ ذاتی عزت کے وجدان کی جانب سے کوئی تائید عمدہ آرزو کی ہوگی۔ اسی کے مثل میرے نزدیک اُس شخص کی حالت ہوتی ہے جو شراب خواری کا عادی ہو جائے گو کہ اُس نے اس سے پہلے قابلِ توقیر اخلاقی وجدانات کا اکتساب کیا ہو۔ اب بھی وہ چاہتا ہوگا کہ اخلاق اور نیک خصلی عالمِ وجود میں آئے اور وہ سیرت کا اعلیٰ خیال رکھتا ہو لیکن جبکہ دنیا میں اس کی شراب خواری بے نام ہو چکی ہے اور اُس کو اپنی خرابی پر اطلاع ہے وہ اپنی خود خیالی کے وجدان میں کوئی تائید اپنے اعلیٰ درجہ کے مثالیہ اخلاق کے اقتضا کی نہ پائے گا۔ جب تک اُس کی شراب خواری شہیہ رہے گی اور ہر موقع پر ایک کوشش اگلی خودداری کی تائید سے اُس کے اخلاقی وجدانات کے شراب خواری کی خواہش کے خلاف ہوتی رہے گی ابھی تک اس امید کا موقع باقی ہے کہ اُس کے عادات و خصائل کی اصلاح ہو جائے۔

پس ہم ارادے کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ وہ تائید یا تقویت

ایک خواہش یا طلب کی ہے بذریعہ تعالٰی ایک اقتضا کے جو کہ خود خیالی کے وجدان کے نظام کے اندر تحریک پیدا کرے۔

چونکہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ منہ خود خیالی کے وجدان کا ایک تدریجی عمل ہے کوئی نقطہ حاصل میں نہ درمیان ملتف طلبیات کے جو کہ ارادی ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں کیا ہوا موجود نہیں ہے جس میں ایک طرف تو بسیط خواہش ہے اپنے انجام کے تصور کے ساتھ لیکن اس کو شعور ذات نے پیچیدہ نہیں کیا ہے اور دوسری طرف اخلاقی کوشش ہے جو کہ شاعری کو غالب اور کامیاب کرتی ہے۔ یہی کامل مفہوم کے اعتبار سے ارادہ ہے۔ وہ ایک طو لانی سلسلہ پیچیدہ طلبیات کا ہے جس میں خود خیالی کے جذبات اور طلبیات شریک ہوئے اہمیت اور لطافت کے اعتبار سے جملہ مدارج پیدا کرتے ہیں۔ یہ ہمارے مقصود کے لئے تعلیم اور نیز ازراہ اہمیت مفید ہے کہ صورتیں خاص منازل کی توضیح کے لئے تجویز کریں وہ منزلیں جس میں بسیط تنازع سے اقتضاؤں کے ارادہ کے کامل مفہوم تک گذر ہو۔ اب ہم اس میزان میں مذکورہ بالا منزلوں کی تشریح کرتے ہیں:۔

۱۔ ایک بچہ جس کو کھانے کی خواہش ہے غذا ایک انداز پر کمرے میں ہے اور وہ اپنی خواہش کی سمت مخالف پر مجبور کیا جاتا ہے یہ سبب اندھیرے کے ڈر کے اگر ان دونوں اقتضاؤں سے کوئی ایک سرے پر غالب ہو تو یہ صورت ارادہ کی نہیں ہے۔

۲۔ فرض کرو کہ اس بچہ کو پہلے کسی موقع پر کبھی سزا دی گئی ہے کیونکہ اس پر ڈر غالب ہو گیا تھا اور فرض کرو کہ یاد اس سزا کی اور اس کا تنفر اس سے اس کو اس قابل کر دے کہ اس کی خواہش غذا کی غالب آئے، خوف پر کیا یہ ایک صورت ارادے کی ہے؟ سادہ ترین صورت میں اس قسم کے کردار کی جس کا ظہور جیسا کہ ایک بچے سے یا ایک کتے سے ہو مجھکو یہ کہنا چاہئے کہ یہ صورت ارادے کی نہیں ہے۔

۳۔ لیکن اگر اُس بچے نے کوئی درجہ شعور ذات کا حاصل کر لیا ہے اور وہ یہ کہتا ہے "میں نہیں چاہتا کہ مجھ کو سزا دی جائے میں جاؤں گا اور غذا کو لے لوں گا" ممکن ہے کہ ہم اس کو ادنیٰ درجہ کا ارادہ کہیں۔
۴۔ اُن منازل کی تشریح کے طور پر کہ جو اُس میزان میں اس سے بالاتر ہیں فرض کرو کہ بچہ یہ کہے۔ "مجھ کو ضرور جانا چاہئے اور غذا لے آنا چاہئے نہیں تو ماں خفا ہوگی اگر میں ایسا نہ کروں۔" یا یہ کہ:۔
۵۔ میں یہی کروں گا کیونکہ اگر میں نہ کروں تو اور لڑکے مجھ کو ہذا کہیں گے۔

۶۔ یاد رہے کہ یہ میں اس کو کروں گا کیونکہ مجھ کو چاہئے کہ اس سے وہ خوف کو برطرف کروں مجھ کو ترم آئے گی اگر کسی کو معلوم ہو گا کہ میں دباؤ جانے سے ڈرتا تھا۔

ان سب صورتوں میں ماورا اول کے تاثر معاشرتی ماحول کی صاف صاف موثر ہے جس سے ایک اقتصاد دوسرے پر غالب آتا ہے اور اخیر کی دو صورتیں جس میں ضمناً موجودگی عزت نفس کی شامل ہے اور تو بال ایک اقتصاد کا اُس میں بیدار ہوا ہے عموماً ارادے کی صورتوں میں داخل ہوگا۔

۷۔ اب ایک ایسی صورت پر غور کرو جس میں اگرچہ معاشرتی ناپسندیدگی سمت میں مانع اقتصاد کے کام کرتی ہے کوشش ارادے کی کام کرنے کے داعیہ کی طرف پڑتی ہے اور اس سے وہ اس قابل ہوتا ہے کہ مانع اقتصاد پر غالب آئے فرض کرو کہ ہمارا موہوم عامل ایک بڑا فاضل شخص ہے اور جس کے عادات و افعال کی جمہور کے نزدیک بڑی قدر قیمت ہے اور وہ مسلمہ جمہور ہے اور فرض کرو کہ وہ اتفاقاً مکان کے قریب ہے جس میں آگ لگی ہوئی ہے اس مکان میں ایک بچہ بڑے خطرہ میں ہے بچے کو بچانا ناممکن معلوم ہوتا ہے اگرچہ اُس شخص کا اقتصاد حفاظت اُس کو برا لگے نہ کہ اسے کہ بچے کو بچانے کی کوشش کرے لیکن واقعی خوف عظیم مانع ہے اور یہ بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

اقتضائے خوف ایسا تو یہ ہے کہ وہ مخالف اقتضائے غالب آجاتا ہے۔ اگر یہی دونوں اقتضائے ایک دوسرے سے متنازع کرتے ہوں اور یہ دونوں بحال خود چھوڑ دئے جائیں تاکہ باہم فیصلہ کر لیں اور یہ بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ عزیز اور دوست خوف ہی کے طرہ دار ہیں اُس کے احباب کہتے ہیں کہ ایسی قابل قدر زندگی کو خطرہ میں ڈالنا ایک امر موہوم کے لئے سحت مذموم ہے اور وہ جانتا ہے کہ یہی رائے عموماً اُس کے اقربان و امثال کی ہے اور اُس کی اس کوشش کو لوگ تبہور سبھا اور حماقت کہیں گے۔ پھر بھی یہ مرد میدان یہ خیال کرتا ہے کہ بچے کی حفاظت کی کوشش کرنا بہترین افعال سے ہے وہ تھوڑی دیر تردد کرتا ہے اور پھر بقوت تمام آمادہ ہو جاتا ہے اور باوصف ناامیدی آگ میں کود پڑتا ہے یہ ایک صورت ارادے (عزم) کی ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا سخت یلہ کو اختیار کرنا اور اُس خطا پر چلنا جس سے ایسا کام کرنا جس کی سحت مزاحمت ہو۔ مرقعہ سارقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا خود حیالی کے وجدان کے ساتھ بالکل مخالف اُس فیصلے کے تھا جو فی الواقع اختیار کیا گیا اس پر بھی ارادہ غالب آتا ہے رائے جمہور پر اور خوف پر بھی جو کہ مزاحمت تھا۔

سکایا یہ غیر ممکن ہے کہ اس صورت کو ارادہ کی تعریف کے تحت میں داخل کریں؟ کیا ہم مذہب عدم تعین کی جانب عود کریں اور یہ کہیں۔ اس محل پر ہر ایک فعل واقع ہوا جس کا وقوع محض ارادے سے ہوا باوجودیکہ وہ تمام دہائی کے خلاف تھا جو ذہنی ساخت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس کے تمام موثرات بن کی نفسی توجیہ ہم کر سکتے ہیں فعل زیر بحث کے خلاف تھے لیکن ارادہ اُن سب پر غالب آیا؟ میرے نزدیک اس نتیجہ کے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اصول تو ضیح جن یہ اب تک ہم اعتماد کرتے رہے ہیں اس محل پر بھی ہسم کو بالکل نامکام نہ رکھیں گے۔

ہم دو مختلف طریقے فرض کر سکتے ہیں جن سے ایسے ارادہ کی توجیہ ہو سکتی ہے۔
۱۔ ممکن ہے کہ ارادہ کا محرک اُس شخص کو یہ خیال ہوا ہو کہ اُس کے

اسس کردار کو ایسے اشخاص پسند کریں گے جن کی پسندیدگی اس کے خود خیالی کے وجدان پر زیادہ تر موثر ہے۔ نسبت تمام اقربان و اقربان و معاصرین کی پسند کے۔ وہ ایسے لوگوں کو مثل یقینی گورڈن کے سمجھتا ہے اور دوسرے جن کی وہ بہت قدر و منزلت سمجھتا ہے یا یہ کہ وہ ایک خالص مثالی شخصیت پر یقین رکھتا ہے اور اگرچہ اس کو یقین ہو کہ اشخاص موصوفین اس کے اس فعل سے مطلع ہوں گے لیکن اس کو اعتماد ہے کہ اگر وہ واقف ہوں تو پسند کریں یہ خیال اس کے خیال ذات کے وجدان میں ایک داعیہ کو برا کیگھتہ کرتا ہے جو سب پر حاوی ہے اور اس کی مشکل پسندی کا تعین کرتا ہے جیسے اس سے فروتر جمواری پر اس صنف کے ارادوں سے جس کی توضیح جمواری جیسی مفروضہ صورت سے ہوئی ہے۔ وہ کہتا ہے ”میں ان غرض پر غالب آؤں گا کیونکہ میرے ساتھی کیا کہیں گے جب ان کو معلوم ہو گا کہ میں ڈرتا ہوں“

ثانیاً ہمارا میدان اصول سے اس کا فیصلہ کرے اس نے مدت سے بعد غور و تامل کے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ شجاعانہ اشیاء دوسروں کی بہلائی کے لئے ایک ایسا عمدہ اصول ہے جو تمام اندیشوں سے بالاتر ہے۔ اس کی رائے غلط ہو یا صحیح یہ دوسروں کے لئے ایک امر متنازعہ ہے لیکن اس کے لئے ایسا نہیں ہے۔ اس نے کافی غور و تامل کے بعد مدت سے اس کا عزم بالجزم کر لیا ہے اور اب ایک ایسی صورت پیدا ہوئی ہے جو اس کے اصول کے استعمال کا محل ہے اور وہ اس اصول کے موافق عمل کرتا ہے بخلاف ایسے داعیوں کے جو نہایت قوی اور زبردست ہیں یہ کردار عمدہ مثال عزم بالجزم کی ہے مصمم پابندی اس فیصلہ کی جو ایک بار ہو چکا ہے یہ عمدہ ترین مثال استقامت

لے جی گارڈن عرفی نام میجر جنرل چارلس جارج گورڈن کا ہے (سنہ ولادت ۱۸۲۲ء سنہ وفات ۱۸۹۳ء) اس کا یہ لقب اس وجہ سے ہو گیا تھا کہ اس نے کمال پور سے بینگ کی بغاوت کو فرو کیا تھا۔ ۱۸۹۳ء میں ملک چین میں واقع ہوا تھا ۱۲

اور استقلال کی ہے کیونکہ اس صورت میں کسی خاص روداد کو دیکھ کے فیصلہ نہیں ہوا ہے ایسی روداد جو اس کردار کی مقتضی ہوتی بلکہ فیصلہ کی ماہیت کلی اور عام ہے۔

پس کیونکہ تصرف اس اصول کا داعیہ کو پیدا کرتا ہے اور اس میں ایسی قوت ہوتی ہے جو اور قوی داعیوں پر غالب آتی ہے۔ مضابطہ کے الفاظ یہ ہیں ”میں ہمیشہ ایشار کو ذاتی منفعت پر ترجیح دوں گا“ ان الفاظ میں کوئی قوت محرکہ نہیں ہے اگر ہے تو اقل قلیل۔ اولاً یہ ترجیح ایشار کی ایک اخلاقی وجہ ان ہے جو اعلیٰ اخلاقی روایت میں دل کی کامل مصروفیت اور محویت سے اکتساب کیا گیا ہے اس طریقہ سے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں ملاحظہ کیا تھا اور یہ اخلاقی وجہ ان اعلیٰ درجہ کی کردار کے مثالیہ کے ساتھ شامل ہو گیا جس کو ہمارے شجاع فرد نے اپنے طرز عمل کے لئے مخصوص کر لیا ہے اس کی خود خیالی کا وجدان یہ چاہتا ہے کہ وہ اس مثالیہ کے مطابق زندگی بسر کرے اگر اس کے موافق عمل نہ تو اس کو شرم آتی ہے اور جب اس کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس کو اطمینان اور مسرت ہوتی ہے۔ یعنی اقتضا اپنی ہستی کے اقرار کا جو اس کے عزت نفس کے وجدان کے ساتھ منتظم ہوا ہے ایک زبردست آرزو پیدا کرتا ہے تاکہ وہ مثالیہ قوت سے فعل پس آئے خواہ کوئی صورت درپیش ہو۔ تاکہ اس کا انتخابی اصول اس کی سیرت پر قوت کے ساتھ موثر ہو نتیجہ اور بھی چاہتا ہے۔ چاہئے کہ وہ قومی و مدان ضبط نفس کا رکھتا ہو (یعنی اس کے ارادے اور خواہشیں اس کے اختیار میں ہوں اس کا کوئی فعل اضطرابی نہ ہو) جملہ عقلی اخلاقی وجدانات میں یہ وجدان حاکم ہے ارادے کے لئے خصوصاً عدم بالجزم کے یہ ایک خاص تکمیل خود نیالی کے وجدان کی ہے۔ کیونکہ وہ انسان جس میں یہ وجدان قوی ہو گیا ہو خواہش ضبط نفس کے مثالیہ کی قوت سے فعل میں لانے کے لئے ایک لباخرک ہے جو

لے لیے کسی بر گھر کے بلا سوچے سمجھے کوئی کام نہیں کر بیٹھنا ۱۲م۔

سب داعیوں پر حاکم ہے اور اسی کی حکومت سے وہ شخص اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے اصول مقررہ کو عمل میں لائے۔ نتائج ان فیصلوں کے جو بعد غور و فکر ثابِت ہو سکے ہیں اگر جہ جملہ دعاوی اس کے خلاف ہوں۔ اس وجہ ان کے عمل سے سب امور سے زیادہ صدائے معاشرت کے اثر سے مستغنی رہے پروا معلوم ہوتا ہے اور جملہ اشخاص سے زیادہ عزت نفس اور خودیاری کا اُس کو لحاظ و پاس ہونا ہے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ گویا وہ اپنی ذات کو بجائے معاشرتی ماحول کے قائم کرتا ہے۔

یہ دو ترجمانیاں اس مخصوص صورت کی میری رائے میں اعلیٰ درجہ کے ارادے کی دو خاصہ نشانیوں کو ثابت کرتی ہیں اور یہ باعتبار ماہیت و مختلف قسم کے مزاجوں سے تعلق رکھتی ہیں پہلی صورت جس میں وہ داعیہ جو عمل کو متعین کرتا ہے یہ آرزو ہے کہ فرضی مشاہدہ کرنے والا اُس کے طرز عمل کو پسند کرے گا۔ اس سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ عام سرخوشیہ اخلاقی ارادے کا اُس شخص میں کیا ہے جس میں فعلی ہمدردی قوت کے ساتھ نمایاں اور کامل ہو گئی ہے۔ اصول میں تو کوئی دشواری نہیں ہے بشرطیکہ ہماری توضیح پسند اور ناپسند کے اثر کی عموماً کافی ہو۔ اس سے صرف قوت ممیزہ کی زیادہ لطافت اور باریکی ضمناً مفہوم ہوتی ہے اُن لوگوں میں جن کی پسند کی ہم قدر و منزلت کرتے ہیں ضمناً مفہوم ہوتی ہے یا یہ کہ بے پرواہوں بہ نسبت اُس کے اوسط درجہ کے انسان پر جن کا عمل ہو۔

دوسری صنف ایسے شخص سے مخصوص ہے جس کی معاشرت اور ہمدردی نسبتاً کمتر ہے۔ اس صورت میں یہ کچھ سہل نہیں ہے کہ ارادے کی قوت کا سراغ خود خلیلی کے وجہ ان تک لیجائیں کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ اس وجہ ان کا موضوع محض ذات نہیں ہے بلکہ ذات اس تعلق کے اعتبار سے جو اُس کو

لے لیے جس طرح اور لوگوں کو اپنے پاس پڑوس کا محاذ ہوتا ہے کہ کوئی کام ایسا کرے کہ اس کے آگے ذلت ہو وہ اس کا خیال رکھتا ہے کہ خود اپنی نظر میں بسکی ہو ۱۳ ام۔

دوسروں سے ہے۔ مدنی اور طلبی میلانات اس وجدان کے اور لوگوں کے
 التفات اور طرز سلوک سے جو اس شخص کی ذات سے بے تحریک پذیر ہوتے
 ہیں۔ اب یہ اشارہ ملتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اخلاق میں شکل پسند ہو اور
 وہ مقابلہ کرے معاشرتی پسند اور ناپسند کا کہ وہ اپنی ذات کو کم و بیش تکمیل
 سے ماہج بخائے اپنے بنی نوع کے قائم کرے اور خود اسی کا مشاہدہ اس کی عزت نفس
 کے وجدان کے لئے باعث تحریک ہو اور وہ اس ذاتی مشاہدہ سے اطمینان
 حاصل کرے جس طرح اور لوگ دوسروں کی پسند سے تسفی حاصل کرتے ہیں۔
 بلاشبہ قائم مقامی ذات کی بجائے اور ذاتوں کے کبھی کامل بھی ہو سکتی ہے
 کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصور ذات کا اور تصور ذات کا باعتبار اپنی ماہیت اور
 اصل کے ذات کا تصور ہے معاشرتی تعلقات کے ساتھ اور ظن غالب ہے کہ
 فی الجملہ اجمال کے ساتھ معاشرتی حوالہ ہمیشہ برقرار رہتا ہو۔ بہر صورت میرے
 نزدیک یہ صاف ظاہر ہے کہ ارادے کی یہ قسم جس سے بظاہر کوئی شخص معاشرتی
 ماحول سے بے نیاز ہو جاتا ہے اس کا اکتساب معاشرت کے زیر اثر خود خیال کے
 وجدان کی تکمیل سے ہوتا ہے۔ اکثر ہم میں سے اس قائم مقامی کی طرف کچھ
 ترقی کرتے ہیں۔ یعنی اپنی ذات کو بجائے اوروں کے قرار دینا ابتداء میں ہمارے
 خود خیالی کو فرد افراد شخص کی مراعات کا اور معاشرت کے کل حلقوں کا
 بہت حس ہوتا ہے اور جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص درگردہ ہیں
 ہماری ایک ہی کردار کو اور ہماری ایک ہی ذات کو مختلف نظروں سے دیکھتی
 ہیں تو ہم ان کو ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں کہ آپس
 میں کم و بیش تزاویہ کیا کریں ہم جمہور کے آراء اور توجہات کو حقارت سے دیکھتے
 ہیں اور ہم کو اپنے ذاتی اخلاقی احکام پر اعتماد ہوتا ہے اس طرح ہمارا تخمینہ اپنی
 قدر و منزلت کا جس میں ابتداء کے عمر میں امثال و اقربان کی رائے سے تغیر ہوتا
 رہتا تھا قائم و مستقل ہو جاتا ہے اور نسبتاً دوسروں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

لے لیجئے کچھ دوسروں کے پاس لحاظ کا خفیف سا تصور اس کے دل میں رہتا ہو ۱۲-م۔

اکثر ہم میں سے شاید اس طریق عمل میں ایک ایسی منزل پر پہنچتے ہوں جہاں خود خیالی کا وجد ال اور جذبات اپنا موضوع ذات کو قرار دیتے ہیں یا نسبتاً ایک طبقہ مردم کے جن کی رائیں ہمارے ساتھ موافقت رکھتی ہیں جو ہماری طرح کے اخلاقی وجدان رکھتے ہیں بلکہ انھیں سے ہم نے خصوصیت کے ساتھ انکو کتاب کیا ہے اور جب ہم کوئی اخلاقی کوشش کرتے ہیں تو یہی منتخب طبقہ بد نظر ہوتا ہے۔ یہ سب ذات ہی سے تعلق رکھتا ہے نہ صرف اس کی خالص حیثیتوں سے بلکہ اور امور میں بھی اور عظیم فوائد سے نشوونما کی تکمیل کے ایک یہ ہے کہ ہم کو اکثر وہ تغاثر یا وہ حقارت جو ابتدائی عمر میں لوگوں کی پسند یا ناپسند سے ہوتی رہتی تھی خواہ وہ صریح ہو خواہ ضمنی اب اس کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔

دوسرے ہیں جن سے ہم کو اس پسند ذاتی کے اقتضا کا تمیز کرنا چاہیے۔

۱۔ ایک تو آدم آمتھ کا بنایا ہوا قصہ ہے ایسے مشاہدہ کرنے والے کا جو بالکل باخبر اور منصف ہے کسی کا طرفدار نہیں ہوتا وہ انسان جس کا مکان دل میں ہے اُسی کی پسند کے ہم جو یا ہیں یہ پہلی تقریباً حقیقت کی سمجھی جاسکتی ہے۔

۲۔ مسئلہ مسرت پسندی ہے جس کو ہم نے اول کسی باب میں رد کر دیا تھا اس طرح کہ اخلاقی کوشش میں ہم ہمیشہ اطمینان ذات کی مسرت کے جو یا رہتے ہیں یا یہ کہ ملامت کی تکلیف سے بچنا چاہتے ہیں قسم ارادے کی جس پر ہم اب غور کر رہے ہیں ممکن ہے بلکہ دیریں رائے میں) فی الواقع ہے یہی بنی ان لذات اور آلام کی شامل نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ لذت یا الم بطور نتیجہ کے حاصل ہو لیکن آرزو یا کراہت کوئی ضروری اور اہم حصہ اس دلیلیہ کا نہیں ہوتا وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس سے نفرت کرتے ہیں پسند کی لذت اور ناپسندی کا الم نہیں ہے بلکہ پسند یا ناپسندی بذات خود مقصود ہے۔ خواہ وہ پسند ہماری ذاتی ہو یا کسی دوسرے کی ماخذ اس مزید تحریر کی قوت کا جو اخلاقی کوشش میں

لے اپیرا کرزی میں جس کا ترجمہ تقریباً ہے یعنی یہ طریقہ حقیقت لگ بھگ اگرچہ کامل حقیقت نہ ۱۲۔

ضعیف کی جانب ڈالا جاتا ہے یہ مزید مثالی اقتضا بالآخر اظہار ذات کا
اقرار ذات کی جبلت میں پایا جاتا ہے جس کی انفعالی حیثیت ثمرات حشرات کا
جذبہ ہے۔ یہ کہ یہ امر سچ ہے ہم صاف صاف ارادے کی ایسی سادہ مثال
میں ملاحظہ کر سکتے ہیں جیسے ایک لڑکا ارادہ کی قوت سے دیکھنے والوں کے
دباؤ سے ایسے خوف پر جو کہ شے مطلوب کے حصول کا مانع ہو۔ غالب آجائے
وہ کو تشکر کرنا ہے اور خوف پر غالب آجائے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے
ساتھی اس کو دیکھ رہے ہیں اقتضا اظہار ذات کا ضعیف خوراک کی جانب
اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اور یہی سچ ہے ارادے کی زیادہ تر عقلی کوششوں میں
جس میں اس اقتضا کا عمل ایسی گہری تاریکی میں ہے کہ ابھی تک اس کی معرفت
حاصل نہیں ہوئی ہے۔

اخلاقی ترقی اور ارادے کی تکمیل میں کسی جدید ترتیب کے موثرات
داخل نہیں ہیں خواہ اس کو ارادہ کہو خواہ جبلت اخلاقی کہو یا ضمیر کہو بلکہ خود خیالی
کے وہاں تکمیل میں۔ الطاعت میں اس بالا غلطی (ماتائرن) کی جس کے
سامنے ہم اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں یعنی حلقہ معاشرت جس میں قوت ہماری ذاتی
اظہار ذات کے ابھارنے کی ہے اور یہ نزاکت علی الاطلاق ترقی کرتی
جاتی ہے یہاں تک کہ یہ محض مثالی معاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے یا ایک طبقہ
مشاہدہ کرنے والوں کا اور آخر کار اپنی ذاتی تنقید اس مقام پر ان مشاہدہ کر خواہوں
کی قائم مقام بن کے کھڑی ہو جاتی ہے۔

اس بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے تو وہی بات سامنے
آتی ہے جس کو ہم ہر انسان کی خود پسندی کہتے ہیں جو مجسم ہو کے اخلاقی کوشش
کرتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے ایک بھلا آدمی وہی کرتا ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے
جس پر معاشرتی اثر سے حکم نگایا جاتا ہے بغیر خیال اس صورت کے جیسا کہ وہ اپنی
یا دوسروں کی آنکھ سے دکھائی دے۔ یہ کہ درحقیقت یہی اخلاقی سیرت ہے۔
اور محاذ اس صورت کا کرنا اور اس سے متاثر ہونا کہ وہ کیسی صورت پیدا کرے
یہ علامت خود پسندی کی ہے۔ لیکن جو شخص یہ اعتراض اٹھاتا ہے اور اس کی رائے میں

جو صورت بظاہر نظر آتی ہے وہی درحقیقت اخلاقی حیثیت ہے وہ اُس محل نزاع کی حقیقت کو جس کا اوپر مذکور ہوا ثابت کرتا ہے اپنی آرزو دہی سے اور ضمناً اس بات کے تسلیم کر لینے سے کہ عامل کا انداز ایسی اہمیت رکھتا ہے کہ وہی گویا سیرت کی جانچ ہے اخلاقی قدر و قیمت کے تخمینے کے لئے۔ کیونکہ وہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ خود اور دوسرے نیک آدمی اپنے سمجھے جائیں جیسا کہ وہ حسب ظاہر عمل کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کی نظر باطن پر ہے۔ جس کو وہ خود پسند کی کہتا ہے۔ دو بڑے فرق ہیں حقیقی خلیق انسان اور خود پسندیں۔ خود پسند کی درست کرداری کا محرک یا کم از کم اہمیت اُس پر غالب ہے یہ ہے کہ لوگ اس کی قدر کریں اور اُس کی ستائش کریں اور خلیق انسان خود حق کو پسند کرتا ہے اُس کو بذات خود حق کی تلاش ہے اخلاقی وجدان کے واسطے سے اور عادتاً ایسے نہ کرے کسی تحریک پر تار لگن جوتا ہے اور جب کہ اخلاقی تنازع پیدا ہوتا ہے اور اخلاقی انتخاب اور کوشش کی ضرورت ہے تو ذات اور ذاتی خیال کا اکتفا نافصلہ بن عمل کرتا ہے۔ پھر یہ کہ عقیدہ اخلاقی انسان کے سامنے ایسا مثالیہ کردار کا ہوتا ہے جس کا قوت سے اُس پر لگانا مشکل ہے اس مشکل کو سمجھ کے اُس کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ کوئی قصور نہ ہو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کے مثالی مسابہ کرنے والے (خیالی ناظرین) ناپسند کریں درحالیکہ خود پسند کے مثالیہ تک سہولت کے ساتھ اُس کی رسائی ممکن ہے اور وہ ہمیشہ اُس کو حاصل کرتا رہتا ہے اور اُس کو سیرت ذاتی پسند کی حامل ہوتی رہتی ہے۔ وہ انکو بڑا بجا کے ایک انگور نکال لیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے ”وہ میں کہا اچھا نو جوان ہوں“ (یعنی اُس کا مطلوب بسہولت حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔) ہماری تحقیق ارادے کی تمام نہیں ہو سکتی جب تک کہ کسی فرد اُس حق پر غور نہ کیا جائے جو کہ ارادہ کو اُس چیز سے ہے جس کو سیرت کہتے ہیں۔ سیرت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس سے ارادے کا عمل چلتا ہے۔ اور ارادے کی بھی یہی تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ کوئی چیز ہے سیرت سے جس کا کام چلتا ہے۔ تو پھر سیرت کیا ہے؟ ابتدائی بحث میں ہم نے کہا تھا کہ سیرت ایسی شے ہے جس کی

تعمیرِ اثنائے حیات میں ہوتی ہے لہذا ضرور ہے کہ میدانِ طبعی سے اور مزاج سے بھی اُس کا امتیاز کیا جائے جو کہ پیدا نشی ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ چیز جس کو حقیقتاً سیرت کہتے ہیں اس کا جزِ اعظم وجدان ہے۔ لیکن کیا وہ کلیتہً سیرت ہیں؟ یا یہ کہ لفظ زیر بحث کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی اکتسابی خصوصیت بالغ و عاقل انسان کی ذہنی ساخت میں موجود ہوتی ہے جو کہ اُس کی اصلی ہیئت ہے؟ یہ کہ علاوہ وجدانات کے ایسی کوئی مزید ہیئت سیرت میں شامل ہے جو ایسے اشخاص کے موجود ہونے سے ثابت ہوتی ہے جن کے وجدانات نہایت قوی ہیں مگر نہیں کہہ سکتے کہ اُن کی سیرت استوار ہے۔ ایسے لوگوں کو وجدانی (دہمی) کہتے ہیں۔

حقیقی خاصیت استوار سیرت کی یہ ہے کہ وجدانات منظم ہوں اور اُن میں شریفانہ تالیف اور تہذیب ہو نہایت معمولی اور سب سے بکار آمد طریقہ جس سے یہ نظم و ترتیب وجدانات پر پیدا ہو سکے۔ غلبہ کسی ایسے وجدان کا ہے جو کہ ہر حالت میں ایک غالب محرک رہا کر سکے جو کہ تمام کردار کو ایک سمت میں لگا دے تاکہ عرضِ فاس حاصل ہو ایسی غرض جو عایتِ النایات ہو اور جملہ مقاصد اُس کے تابع ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ غالب وجدان خارج میں موجود ہو یا یہ کہ محض انتزاعی اور مجرد وجدان ہو۔ یہ جب زہرِ ہریا حب الوطن یا حبِ ملک ہو یا انصاف پسندی ہو۔ جب کئی ایسا وجدان ہلکہ وجدانات یہ نفسی غلبہ حاصل کرے تو ہم اس کو حسا کر شوقِ درپائی دے کر کہتے ہیں۔ سب اور دوائی اُس سے متنازع کرتے ہیں وہ مغلوب ہو جاتے ہیں اُن میں قوت اس کے مقابلہ کی نہیں ہوتی۔

فرہ کر دو کہ ایسا شخص ہے جس پر وطن کی محبت غالب ہے مثلاً ایک مالیتساں آبائی مکان جو کہ منہدم ہو گیا ہے اور جب وہ اُس شخص کے قبضہ میں آیا تو اُس پر قرضہ کا اعطیم ہے۔ وہ قصہ کرتا ہے کہ اُس کی قدیم تسنن و تنوکت پھر پیدا ہو شاید ہے کہ وہ اس کام کو بہت پس و پیش کر کے

اضیاء کرے۔ جس قدر وقت گزرتا جاتا ہے اُس کے وجدان کو قوت ہوتی جاتی ہے۔ اب اس کو اسی مقصد کے لئے کام کرنے کی عادت ہو جاتی ہے اُس کے نزدیک ہر چیز کی قدر و قیمت اُسی مناسبت سے ہوگی جس مناسبت سے وہ اس مقصد کے حصول میں مفید ہو اور تمام محرکات نہ نسبتاً بلکہ حقیقت بوجہ عدم خزا و ملت کے کمزور ہو جاتیں گے۔ یعنی اُن کو کسی کام کے افسانہ نصبت نہیں ملتی پس وہ بسبب عدم استعمال کے منقطع ہو جاتے ہیں۔ یہ تینوں اپنے دوسرے وجدانوں کو یا منافع کو کھو بیٹھتا ہے وہ یہوشکار علم و ہنر سواری کے گھوڑوں وغیرہ سے دست کش ہوتا ہے اُس کو اپنے ہتھیاروں کی رائے کی طرف باہمی توجہ نہیں ہے۔ وہ اس دھن میں پھٹ پڑا ہے کہ کیرے پھٹنے اور بیض فرومایگی کے کاموں سے بھی غار نہیں رکھتا۔

کیا کہہ سکتے ہیں کہ ایسے شخص نے قوی سیرت کا اکتساب کیا ہے؟ بمقابلہ ایسے شخص کے جس کے وجدانات غیر مرتب ہیں شخص نہ کور کی سیرت زیادہ قوی معلوم ہوگی۔ دوسرا شخص ڈانواں ڈول رہے گا۔ اگر اُس کی طبیعت میں ہمدردی غالب ہے تو اُس پر کبھی ایک وجدان غالب ہوگا کبھی دوسرا معاشرتی تاثیرات کی ماہیت۔ کہ موافق جو اُس پر واقع ہونگی حلقہ معاشرت کے آزاد وجدانات میں وہ در آتا ہے وہ اتھکا کے ساتھ کسی سمت میں کوشش نہ کرے گا الا بغور ست اور خصوصیت کے ساتھ طبیعت سیرت کا وہ شخص کہ اُس کے وجدانات کی تدوین نہیں ہوئی ہے بلکہ ایک منفرد وجدان بھی نہ ہوگا بلکہ بسبب عدم عمارت کے ان کی تحریکوں و تشویش کے مطابق استحکام نہیں ہوا ہے۔ ایسا انسان ہیشہ غیر مرتب اور متغیر اقتضاؤں کے زیر اثر رہا کرتا ہے ہر موقع اور محل پر جیسی روداد ہو اُسی کے موافق اُس کے کمون نے کام کیا۔ پس کام کا عادی ہونا ایسے اقتضاؤں کے موافق جو خنم اور مرتب وجدانات سے پیدا ہوئے ہوں سیرت پر فی الحقیقت موثر ہے اور اکتساب کئے ہوئے وجدانات پر بھی فوق رکھتا ہے۔ تو کیا تعریف حاکم وجدان پر وہ جس کو دھن کہتے ہیں خواہ کسی قسم کی

مثلاً آبائی مکان کی محبت جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ یا زر کی محبت یا اور کوئی شے جو خارج میں موجود ہو یا انفرادی (مثلاً عدالت وغیرہ) کی محبت خود ہی سیرت ہے۔ جبکہ دھن پختہ ہو جائے جو ہمیشہ عمل کی مارست سے کسی اقتضا کے موافق ہو کر رہتی ہے جس کا صدر وجدان سے ہو ۹۔ یہ استوار سیرت نہیں ہے اس لفظ کے حقیقی مفہوم کے مطابق بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے ارادے کی پختگی اسی سے ہوتی ہے ان امور کے باب میں جو اُس کی دھن کے موضوع پر مشور ہیں لیکن اور امور کے باب میں اُس کو عزم کی استواری نہیں حاصل ہوتی اُس کا ارادہ کلبتہ مضبوط نہیں ہوتا نہ اس کی سیرت قوی ہے بلکہ مخصوص سیرت رکھتا ہے۔ اور امور کے باب میں اور ایسے موقعوں پر جس کو اُس کی دھن سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اگر اُس کا موضوع اس طرح جدا کر لیا جائے۔ اُس کے پھرنے کی توقع ہو تو ایسے شخص سے قابل افسوس کمزوری لگے گی۔ نہ وہ صاحب ارادہ ثابت ہو گا۔ اس کی سیرت استواری نہ جاسے گی۔ فی الواقع یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُس کا ارادہ مضبوط ہے یا وہ ارادے پر کاربند ہے۔ اُس کی دھن اس کے ایسے قوی محرک عطا کرتی ہے اور ہر محمل پر جس سے اُس کے مطلوب کو تعلق ہے نہ جدید ارادے کی ضرورت ہے نہ اور دواعی خارج ہوتے ہیں نہ مزید غور و فکر کی حاجت ہے۔ البتہ اور موقعوں پر وہ عزم کرنے کے قابل ہی نہیں ہے صرف ایک ہی وجدان ایسا ہے کہ اگر وہ حاکم شوق یعنی اُس کی دھن ہو جائے تو استوار سیرت پیدا ہو سکتی ہے اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے وہ خود خیالی کا وجدان ہے۔ (یعنی اپنی ذات کی مہود اور ترقی کی دھن) اس سے کمتر مرتبے پر ایک ماکمل صورت اس وجدان کی ہے جس کو حوصلہ مندی یا طلبِ شہرت کہتے ہیں۔ ایسے شخص کو جس میں یہ وجدان پیدا ہو یہ چونپ ہوتی ہے کہ عموماً لوگ اُس کو صاحب لیاقت یا صاحب قوت یا فلان امر میں کامل یا صاحب ثروت سمجھیں جب اس وجدان کی دھن ہو جاتی ہے ممکن ہے کہ تقریباً یہ تمام سیرت پر حادی ہو اور ہر موقع اور محمل کے لئے ایک قوی محرک پیدا کرے ایسا محرک

جو کہ خود خیالی کے وجدان کے اندر پیدا ہو کے ارادے کا تعین کرتا ہے، اُس کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے جس کی تعریف ہم کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صحیح اخلاقی وجدان انہیں ہے گو کہ سیرت پر یا کرنے والا ہو لیکن جو صورت اس کے عمل سے پیدا ہوتی ہے وہ اخلاقی سیرت نہیں ہے۔

کیونکہ اخلاقی سیرت کی پیدا کر کے لئے جو فی الحقیقت اخلاقی سیرت ہو ضرور ہے کہ قوی وجدان خود خیالی کا مرکب ہو ایک در کے ساتھ کسی مثالی سیرت کے لئے اور چاہئے کہ یہ سیرت عوام الناس پر اعتماد کرنے سے فوق لے گئی ہو اور یہ حاکم وجدان مثالیہ اخلاق کے مطابق جو وجدان پیدا کرے ضرور ہے کہ عادتاً اس کو غلبہ چال ہو۔ ایسے بھی انسان ہیں جن کا واضح بیان پروفیسر جیمس نے کیا ہے جو وجدان اور مثالیہ عمدہ قسم کا رکھتے ہیں لیکن قطع نظر اُن امور کے اُن میں رنگارنگ کی غیر منظم خواہشیں موجود ہیں جو تکرار ایسی قوی ثابت ہوئی ہیں کہ ارادہ اُن پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اُن میں سیرت کے دوسرے اصلی جز کی کمی ہے۔ یعنی ضبط (اپنے اوپر قابو رکھنے) کی عادت۔ یعنی عادتاً خود خیالی کے وجدان کا غلبہ۔ شاید یہ اس سبب سے کہ پیدائشی میدان جو عزت ذات کی اصل ہے وہ طبعاً ضعیف ہو۔ شاید انہوں نے عادت کے سبب قوت کو نہیں پہچانا ہے اور اس قول پر قانع ہو گئے ہیں ”ابکی مرتبہ تو میں اس خواہش کے روکنے کی تکلیف نہ گوارا کر دیکھا جو وہ اقتضا کو نہ دباؤں گا۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں یکا ارادہ کروں تو میں ایسا کر سکتا ہوں“ ہر بار جب ایسا ہوتا ہے ارادے کی قوت غیر منظم خواہشوں کی قوت سے نسبتاً ضعیف ہوتی جاتی ہے۔ مقابلہ میں ہر مرتبہ جبکہ خود خیالی کا وجدان کسی اخذ کے اقتضا پر غالب آتا ہے قانون عادت کے موافق وہ زیادہ مستعد ہو جاتا ہے اس کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے گویا کہ ارادہ کو تقویت ہوتی ہے۔ اور شاید جب متعدد تنازعوں کے بعد اس حاکم وجدان کو استقرار اور قیام ہو جاتا ہے یہ ہر تنازع کے نتیجہ پر پہچنے کے قابل ہو جاتا ہے ایسے یقین اور سلولت کے ساتھ کہ ہر تنازع پیدا ہونے

چیز کی اصلی شان و شوکت قدر و منزلت میں کمی نہیں ہوتی اور ان مبدوں کی دریافت سے اس کو کوئی منقہ عارض ہوتی ہے اور نہ اُس کی عظمت اور احترام میں کچھ نقصان ہوتا ہے۔

فصل دوم

ذہن انسان کے رجحانات کا ابتدائی عمل جماعتوں کی حیات میں

باب دوم

والدینی جبلتوں کی تولید

اس کتاب کی پہلی فصل میں ذہن انسان کے بعض ابتدائی یا بنیادی رجحانات کا امتیاز کیا گیا تھا اور ان کا بیان ہوا تھا اور یہ کہا گیا تھا کہ یہ توہمیں محرک اولیٰ ہیں یہ بہت بڑی قوتیں ہیں انسانی زندگی میں اور جماعت کی حیات میں بھی۔ لہذا ان رجحانات کی ماہیت اور ان کے افعال کا ٹھیک ٹھیک سمجھنا نفسیات معاشرتی کی بنیاد ہے بلکہ عموماً جملہ علوم معاشرت کا اساس ہے۔ میں اس تصنیف کی تحقیق اور تشریح اس فصل میں بیان کرنا چاہتا ہوں اور اختصار کے ساتھ ان ابتدائی رجحانات کے طریق عمل کو بیان کروں گا کہ یہ انسان کی معاشرتی زندگی میں کیا کام کرتے ہیں جس سے معاشرت کی صورت پیدا ہوتی ہے اور معاشرتی نظم و ترتیب کا وقوع ہوتا ہے اور جماعت امور عالم وجود میں آتے ہیں۔ یہ طریق عمل جو زیر بحث ہیں اس قدر پیچیدہ ہیں مختلف موثرات کے افعال ایسے ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں اور ان کے نتائج کی ساخت پراخت

لے تولید مثل ہی اصطلاح میں اس قوت کو کہتے ہیں جس سے ایک درخت دوسرے ویسے ہی درخت کو یا ایک حیوان اسی نوع کے حیوان کو پیدا کرتا ہے۔ ۱۲-م

ایسی پیچ در پیچ اور باہدگیر مٹی جلی ہوئی ہے کہ ان گتھیوں کا سلجھانا اور علل اور
معلومات کے تعلقات کو واضح کر دینا آسان نہیں ہے اکثر قضایا جو پیش کئے
جائیں گے اُن کے ثبوت کی کوشش کرنا دشوار ہے۔ میں پھر اُس بات کا اعادہ
کرتا ہوں جو ابتداء کے کتاب ہذا میں کہا گیا تھا کہ بلکہ اس بیان کو اس فصل میں
ذرا زور دے کے کہتا ہوں کہ باوجود تعلیمی طریقہ اختیار کرنے کے جس میں اختصار
بہت ہوتا ہے اور مطالب واضح ہو جاتے ہیں میرا قصہ یہ ہے کہ ایسا طرز بیان
اختیار کروں جس سے ناظرین کو ایسے اشارے ملیں جس سے وہ خود مطالب کو
سمجھ سکیں یہ طریقہ تعلیمی تحکیمی طریقے سے بہتر ہے اس طریقہ میں خود تعقل کو تحریک
ہوتی ہے اور بحث کا شوق ہوتا ہے اور طالب علم خود مطالب کو اپنے ذہن سے
پیدا کرتا ہے برسبب اس کے کہ جو نتیجہ ہم نے خود نکالے ہیں ان کو پیش کر دیں کہ
طالب علم خواہ مخواہ اُس کو تسلیم کر لے۔

تولید مثل کی جبلت ایک اعتبار سے معاشرت کے خلاف ہے نہ کہ موافق۔ پھر بھی اُس کی اہمیت معاشرت کے لئے ثبوت کی محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر اُس کو کسی قوم میں فنا کر سکیں تو وہ قوم عنقریب صفحہ دنیا سے ناپید ہو جائے گی۔ جملہ انواع حیوانات اس جبلت کی قوت سے بہت اونچی ہمواری پر بذریعہ انتخاب طبعی کے برقرار رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر پشت میں تولید افراط کے ساتھ ہوتی ہے۔ بعض صورتوں میں ہزار ہا مرتبہ اصل سے اُن کا شمار بڑھ جاتا ہے۔ یہی اصلی وجہ انواع کے بقا کی ہے۔ یہ انواع جو ماحول کی موافقت کے لئے خوب تر ہیں اور اسی سے جدید قوین کا لم وجود میں آتی ہیں۔ انسانی نوع میں بھی یہ سب سے قوی تر جبلتوں سے ہے یہ ایسی قوی ہے کہ اُس پر قابو رکھنا اور اس اقتضا کا انتظام خاص کے تابع کرنا مشکل ترین مسائل سے ہے فرد واحد کے لئے بھی اور جماعت کے لئے بھی۔ ہر عمدہ اور ملک میں سخت قوانین رسم و رواج معاشرتی عموماً اسکی روک کے لئے

۱۰۔ تحکم کی طریق سے مراد ہے بلا ثبوت کسی مسئلہ کا مبتدی سے منوانا ۱۲ م۔

نافذ کئے گئے ہیں۔ جن کی خلاف ورزی سخت تعزیرات کی مستوجب کرتی ہے۔
 متعدد انواع حیوانات میں تولید مثل کی جبلت سے دائمی بقا انواع کی
 حاصل ہوتی ہے بغیر تعامل والدینی جبلت کے در حالیکہ بعض حیوانات مثلاً
 کارکن شہد کی مکھیاں والدینی جبلت رکھتی ہیں لیکن تولید مثل کی
 جبلت نہیں رکھتیں۔ لیکن جملہ انسان شاذ استثنا کے ساتھ دونوں جبلتیں
 رکھتے ہیں اور غالباً کسی درجہ تک ان دونوں کی قوتیں لازم ملزوم ہیں یعنی
 جن افراد کی ایک جبلت قوی ہوگی دوسری بھی قوی ہوگی اکثر صورتوں میں
 اور اس کا عکس بھی درست ہے۔ معاشرتی عمل اور اثرات ان دونوں جبلتوں
 کے بعض حیثیات سے ایسے مربوط اور مخلوط ہیں کہ ان میں امتیاز دشوار ہے۔
 یہ قریبی تلازم دونوں جبلتوں کا جو بلا شک معاشرت کے لئے بہت مفید ہے
 یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں سے ایک ساتھ بحث کی جائے۔

مالتھوس کی تصنیف ”آبادی“ پر پہلی تصنیف ہے جس نے ان
 جبلتوں کے معاشرتی تعامل پر عام توجہ کو مبذول کیا۔ مالتھوس نے یہ ثابت کر دیا کہ
 اگر ان جبلتوں کو کسی معاشرت میں جس کی تنظیم درست ہو جائز آزادی دی جائے
 تو آبادی کی ترقی کی شرح بہت ہی سرعت کے ساتھ ترقی کرے گی۔ اور واقعی
 شرح ترقی کی کسی مذہب معاشرت میں اس شرح سے کم ہے جو زیادہ سے زیادہ
 ممکن ہے۔ اس سے ضحماً مفہوم ہوا کہ یہ جبلتیں عموماً کسی درجہ تک قابو میں رکھی
 جاتی ہیں (روکی جاتی ہیں) آبادی نے اکثر یورپی ممالک کے عہد تاریخی میں بہت
 بڑی شرح سے ترقی کی ہے۔ باستثناء انیسویں صدی کے ایک حصہ کے جس میں
 مختلف کھلوں کی ایجاد سے ضروریات زندگی کی پیداوار میں فوری ترقی ہوئی
 بعض یورپی ممالک اس عہد سے گزر گئے ہیں جن میں بہت ہی کم ترقی ہوئی
 ہے جنانچہ تخمینہ کیا گیا ہے کہ اسپانیہ اور آخر عہد قبضہ رومن میں بلیں ملین کی
 آبادی رکھتی تھی لیکن اٹھارہویں صدی میں تنزل کر کے چھ ملین ہو گئی۔

لہ کارکن شہد کی مکھیوں میں ایک خاص صنف کا نام ہے جو کام کے لئے مخصوص ہیں ۱۲ م۔

لہ دیکھو محل کی تاریخ تہذیب یورپ ۱۲ ص۔

اس زمانے میں بھی جبکہ طاعون قحط اور محاربات کے حملے ہو رہے تھے ہم کو یاد ہے اور ایک کثیر تعداد اشخاص کی جو زمانہ وسطیٰ میں تجرو کے محکم تھی بواسطہ اثر کلیسا کے بہ بطنی شرح ترقی کی بلکہ واقعی تنزل آبادی کا ایک راز سر بسٹہ۔ بجا آئے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ اس عہد میں عقلی تصرف ان جبلتوں پر شرح پیدا ہونے کی عدم ترقی یا کمی میں بہت کچھ شریک ہے۔ آبادی فرانس کی (یا محض بسبب جلائے وطن کے) ایک نقطہ پر قائم ہو گئی ہے اور یہ مشہور ہے کہ یہ بہت کچھ عقلی تصرف کے باعث سے ہے۔ اور شاید اعداد سے ثابت ہوتا ہے کہ تعداد ازدواج اور پیدا ہونے کی مختلف مالک میں اولی ضروریات زندگی کی قیمت سے تناسب رکھتی ہے اور تجارت اور زراعت کی خوشحالی سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا عقلی تصرف اکثر مہذب ممالک میں پایا اثر کر رہا ہے۔

والدینی بابت خاندان کی بنیاد ہے اور مع چند استثناء کے جن لوگوں نے اس مسئلہ پر جمیدگی سے توجہ کی ہے اس امر پر متفق ہیں کہ استقرار خاندان کی میلی شرط ایک صحیح القوی حالت معاشرتی اجتماع کی ہے اور ہر جماعت کا قیام انہی پر موقوف ہے اگرچہ بعض مصنفین نے اس کے خلاف رائے اختیار کی ہے لیکن ممکن غالب ہے کہ خاندان ہی سب سے قدیم صورت انسانی معاشرتی جماعت کی ہے ہمارے پاس کوئی خاص دفتر کسی قبیلہ یا جماعت کا

یہ پروفیسر ہولڈاس کو ارادی تہذیب سے منسوب کرتے ہیں جو کہ کاشتکاری کے نظام سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسی صورت موجودہ زمانہ میں فرانس میں ہے فیکوس ان ماڈرن ہسٹری۔

۱۱۔ اصطلاح قدیم میں خاندان کو منزل کہتے ہیں جس میں باپ لاد کو جو دیگر غیر شامل ہیں ۱۲۔ م۔ ۱۳۔ ایک عہدہ بحث اس مسئلہ پر کہ خاندان بہت اہمیت رکھتا ہے پروفیسر لوسٹر کی کتاب خاندان میں ملاحظہ ہو اور تصانیف فرد نے پلے میں ہے خصوصاً انسانیت کی تنظیم کے ضروریات ۱۴۔ ۱۵۔ پروفیسر کین نے اس کو ایک نتیجہ بحث قرار دیا ہے جو اس مسئلہ پر تقریریں کر رہی ہیں ان کی کتاب انھونالوجی ملاحظہ ہو ۱۶۔

موجود نہیں ہے جس میں خاندان کسی ایک صورت یا دوسری صورت میں موجود نہ ہو۔ اس کی سب سے ادنیٰ تعداد جہتیوں میں ہے جس میں ماں باپ ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔ یہ پہلی ہیئت خاندان کی ہے۔ اور یہ صرف اُس زمانہ تک جاری رہتی ہے جب تک بچہ کا دودھ چھوٹ جاتا ہے اور وہ چلنے پھرنے لگتا ہے۔ غالباً یہ دو جبلتیں متحد ہو کے یعنی جبلت تولید مثل اور الدینی جبلت انسان کو اس قدر کام کرنے اور محنت کرنے پر مجبور کرتی ہیں جو تمام اقتصادات سے جو انسان میں موجود ہیں اُن سب سے نہیں ممکن ہے۔

والدینی جبلت خصوصیت کے ساتھ کام کرنے پر مجبور کرتی ہے جس میں اولاد کی پرورش کے لئے اشیاء نفس اور اپنی انانیت کو دبانے اور سخت محنت کرنا شامل ہے چونکہ یہ اشیاء اور مشغولہ بچوں کی پرورش میں بنائے نسل کے لئے ضروری ہے اور اسی سے ہر جماعت سرسبز اور کمال رہتی ہے خواہ چھوٹی جماعت ہو خواہ بڑی لہذا ازدواج کے اعتقاد اور حقوق تربیت اولاد کے لئے نہایت سمجھدہ اور باوقار رسوم و آداب منضبط ہیں جو باستثناء نہایت ادنیٰ درجات شایستگی کے تمام جماعتوں میں پائے جاتے ہیں جو کہ رائے عامہ کے ردایات اور رسم و رواج میں داخل ہیں بلکہ مذہبی اصول عقائد اور اعمال میں بھی ان کا دخل ہے ان تصدیقات کو نہایت احترام اور پابندی کے ساتھ قائم و نافذ رکھا ہے ہر جماعت میں درجہ تنذیب کا کیسا ہی بلند تر ہے اور عقل آرائی بیشتر ارکان جماعت میں یہ تقریباً عمومیست کے ساتھ جاری و ساری ہے۔ باہمی تعلقات کی توجیہ وجوہ مذکورہ ذیل سے ہوتی ہے عقل کا استعمال اور پیش بینی تمام جبلتوں میں تغیر عظیم کا باعث ہے اور تخصیص کے ساتھ تولید مثل اور ولادی جبلتوں میں اس سے تغیر پیدا ہوتا ہے اور یہ ان جبلتوں کے منافی ہے۔ اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں ان جبلتوں کا اضطرابی استعمال بقا و نوع کے لئے مفایت کرتا ہے۔ اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی انسانی جماعتوں کا

لے اسپرادرگلن نے (شمالی قبائل اسٹریلیا متوسط کے) میں لکھا ہے کہ بعض قبائل اسٹریلیا کے فعل تولید کے تعلق سے پیدائش اطفال کے بالکل جاہل ہیں لیکن اس بیان پر شک کیا گیا ہے ۱۲ م۔

ایسا ہی کچھ حال ہوگا۔ لیکن جبلی افعال پر تصرف کرنے کی عادت جس کو عقل و دروہ اندیشی کے استعمال سے قوت ہوئی ہے انانیت کے آئینہ کے آئینہ سے ولادی جبلت کے عمل کو دبایا ہوگا اسی وجہ سے جبلت کی تائید کے لئے سخت قوانین اور ضوابط کی ضرورت ہوئی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حیوانی اور عمومی سمجھنا تمام نوع انسان میں شائع ہیں۔ کیونکہ وہ جماعتیں جن میں ایسے ضوابط کا انتظام ہوا تھا وہ ضرور فنا ہو گئی ہوں گی درحالیکہ وہ جماعتیں جن میں عقل کا غلبہ ہوا یہ قوانین سخت تر ہو گئے یہی جماعتیں ترقی رکھیں اور بدلت دراز میں تہذیب کی اعلیٰ ہمداری پر فائز ہوئیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ شخصی عقل کی تکمیل اور ضوابط معاشرت (متعلقہ تولیدات) کی روز افزوں قوت میں دائمی مسابقت (گھڑوڑ) رہی اور جب کبھی پیدا (عقلی تکمیل) دوسرے (ضوابط کی سختی) سے آگے بڑھ گیا معاشرتی تباہی اور فنا کا باعث ہوا۔

اس زمانے میں بھی اکثر وحشی قبائل اور تہذیب جماعتوں سے ان اصول کا ثبوت ہم پہنچتا ہے وہ قبائل جہاں رسم ازدواج منصفہ نہیں ہے فنا جلد ہوتے چلتے ہیں اس لئے کہ معاشرتی قوانین ازدواج منصفہ نہیں ہیں تاکہ ہوشیاری کی تکمیل کے خلاف ولادی جبلت کی تائید کریں۔ اسی سبب سے اکثر یہ جب تہذیب سے ٹدھ بیٹھ جاتا ہے وحشی قوموں کی فنا کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس ٹدھ سے ان کی عقل کو ترقی ہوتی ہے اور یہ ان کے رسم ازدواج اور ضوابط ازدواج کی قوت کی شکست کا باعث ہوتا ہے اور یہ کہ کوئی ایسا قانون نہیں ہم پہنچتا جو اپنی قوت میں بھرپور ہو اور فنا و قوم کو مانع ہو۔ معاشرتی احکام کا ضعف عقل کی ترقی سے ولادی اور تولیدات کی جبلتوں کا نقصان پہنچنا اگلے زمانے میں بعض اعلیٰ درجہ کی تہذیب اور قوی جماعتوں کی فنا کا باعث ہوا ہے ان میں سے یونان اور روم مشہور ہیں۔

لہ ملاحظہ ہو مکرر حوالہ ارادی بے ولادی کا پروفیسر ڈل کے مجلدوں میں ”درمیوں کی

ادنی شائستگی والی اقوام میں معاشرتی احکام کی ناکامیابی سے غلبہ تولید مثل اور ولادی جبلتوں کا اوپر اناہیت کے رجحانات کے جس کی تائید دور اندیشی سے ہوتی ہے قتل اطفال کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی مہذب قوموں میں نطفہ یا جنین کا ضائع کر دینا قبل ولادت طفل اور زناشوئی تعلقات میں بد نظمی ازدواج کی تذلیل تولید مثل کی جبلت میں خلل اندازی (اس سبب کا ظہور اس محل پر ہوتا ہے جہاں معاشرتی احکام کمزور کر دیے جاتے ہیں) اور آخر کار ارادی تجرد اور خاندان کو مقید اور محدود کر دینے کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

مسٹر نیچلس کو نے یہ استدلال کیا ہے کہ ابتدائی معاشرتی عمل کسی نظام احکام کا جو فوق الفطرت اور منجانب مذہب ہو یہ ہے کہ ولادی جبلت کی تنظیم اور تائید کی جائے بمقابلہ ہوشیاری کی تکمیل کے۔ اس بیان میں حق کا عنصر بہت کچھ شامل ہے اگرچہ واقعہ کے بیان میں کسی قدر مبالغہ ہے۔ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، صاف ظاہر ہے کہ منجانب مسائل ضروری کے جن سے زمانہ حال کی اکثر مہذب قوموں کو مقابلہ کرنا پڑا ہے کہ آیا وہ حیثیتوں کو

بقیہ مشرقیہ کوشش ہے معاشرت اس مملکت کی آخری صدی میں "اور دیوں کی معاشرت نیرد سے لے کے مرٹس آر یلوں تک" اور ایم دی لیو جزا میں سلکٹنس سوئیٹالس "جس میں ان اثرات کی شرکت سے قدیم یونان کے فنا ہونے پر مفصل بحث کی گئی ہے ڈاکٹر ڈبلو شالمبر اس نتیجہ پر بحث لاتے ہیں زوال بریونان اور رومادوں کے (دیر می ہنگ یو آسینر لیٹن سلاف دی و دیگر)

لہ قرآن کریم میں اس کی ممانعت موجود ہے "لا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" "ما از کی خوک ابنی اولاد کو قتل کر قدیم عرب میں بھی یہ قلعہ سم جاری تھی خدائے تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ترقی کا استہواۃ ایک مثال ان رجحانات کی جن کا ذکر اس مقام پر ہوا ہے جزائریں دہیہ کے باشندوں میں پائی باقی ہے اس جماعت کے اکاٹھ ذاتی منفعت کے لحاظ سے باہر ہمارے کر لیا ہے کہ ماں باپ بیٹے سے احتراز کیا جائے ۱۲۔

۱۳۔ "سوشل ایوولیوشن" معاشرتی تکمیل ۱۳۔

بمقابلہ اپنے حریفوں کے بین الاقوامی کوششوں میں محفوظ رکھ سکتے ہیں گوکہ معاشرتی احکام دنیاوی حیثیت سے وضع کئے جاتے ہیں جتنے کہ رسم ازدواج اور افراد قوم کے خیالات اور افعال جلد جلد آزادی اختیار کرتے جاتے ہیں یہ جملہ اثرات ولادی جبلت کی تائید کو کمزور کئے دیتے ہیں۔ جو قوم کی بقا اور ہمیشگی کے لئے ہر عہد میں ضروری ہیں۔

اب تک اپنی بحث میں ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ قوت ان دونوں جبلتوں کی صلاح اور بہبود اقوام کے لئے نسلاً بعد نسل بغیر کسی تغیر کے باقی رہتی ہے اور یہ کہ تغیرات جو ان کے عمل میں ہونے لگے ہیں یہ تغیرات رسم ازدواج و احکام معاشرت کے تابع ہیں۔ لیکن اس مسئلہ میں ابھی جائے کلام باقی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جبلتیں خود ہی کمزور ہوتی جاتی ہوں درمیان صاحبان اخبار کا ہے جو ہمیشہ اس طرف توجہ دلاتے رہتے ہیں کہ شرح پیدائش اطفال کم ہوتی جاتی ہے جو کمی گزشتہ تیس چالیس سال کی مدت میں جملہ مذہب ملک میں روز افزوں ترقی کرتی رہی ہے۔ صاحبان اخبار اس کو ایک اور ہی جبلت کی روز افزوں کمی پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تہذیب کی کوئی خفیہ تاثیر اس کی باعث ہے۔ لیکن کوئی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ فساد فی الواقع ہو رہا ہے۔ بلکہ دوسری جانب اکثر وجوہ سے جائز ہے اگر یہ کہا جائے (فی الجملہ اعتماد کے ساتھ) کہ شرح ولادت اطفال کی کمی جو بظاہر لازمی نتیجہ تہذیب کی سطح کے بلند ہونے کا ہے ولادی جبلت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ محمول ہو سکتا ہے معاشرتی تغیرات پر جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اولاً یہ جبلت مثل اور انسانی جبلتوں کے اختلاف افراد کی تابع ہے جس کو ہم بلحاظ اپنی موجودہ جمالت کے خود رو کہتے ہیں اور غالباً ہر جماعت میں ایسے اشخاص ہوتے ہیں جن میں یہ قوت بمقابلہ اوسط مرتبہ انسانیت کے کم زور ہوتی ہے۔ پس بلحاظ اس جبلت کے اور جبلت تولید مثل کے طبعی انتخاب بطور مستقیم اپنا یقینی عمل کرتا رہتا ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ وہ اشخاص جن میں ایک قوت ان دونوں میں سے یا دونوں

کمزور ہوں بچے کم ہوں گے بہ نسبت اُن کے جن میں یہ جبلتیں قوی ہیں۔ یہ مخصوص اختلاف ہمیشہ حساب میں نہیں لایا جاتا اور قوت جبلت کی نسبتاً بلند نسل باقی رہتی ہے۔ اس نتیجہ کی زبردست تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ پہلے ہی ملک میں ایک چوتھائی اشخاص نسل موجودہ کے تقریباً نصف آبادی آئندہ کے ماں باپ ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ آبادی کے اس چوتھائی حصہ میں ولادی اور غالباً تولید نسل کی قوت بحساب اوسط زیادہ قوی ہے بہ نسبت باقی تین چوتھائی حصوں کے جو آئندہ نسل کا دوسرا آدھا حصہ پیدا کرتے ہیں۔

اس رائے کی مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ کمی سیدائش زیادہ ترجاعت کے اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اور فارغ البال طبقوں میں رونما ہوتی ہے۔ یہی حالت غالباً یونان اور رومیاں بھی تھی اور اس ملک کے باب میں بھی یہ امر ثابت ہو چکا ہے اور دوسرے ممالک کے لئے بھی۔ جبکہ ممالک متحدہ امریکہ میں اس اعتبار سے جو تفاوت مشرقی ریاستوں کے اگلے آبادکاروں کی تعلیم یافتہ اولاد ہیں اور زمانہ متاخر کے جلاوطنوں کے کم تہذیب یافتہ غلوں میں اعموماً مسلم ہے اور یہ بعد غور و تامل قابل فہم ہے۔ البتہ زیادہ تعلیم یافتہ طبقوں میں فوق الغفرت اور معاشرتی احکام زیادہ ضعیف ہو جاتے ہیں آزادی خیالات اور مطلق العنانی کی عادت کے سبب سے۔ لیبرٹریلیٹیاں جہاں فوق الغفرت اور ایسے دوسرے احکام نسبتاً کمزور ہیں اور اوسط ہمواری تعلیم اور ہوشیاری کی بلندی کمی شرح پیدائش تمام طبقوں اور جماعتوں میں بالکل ظاہر اور ہویا ہے دوسری جانب یہودی ایک ایسی قوم ہے جن کی تہذیب اور شائستگی اچھی خاصی عمدہ بلندی پر رہی ہے اور ان میں تہذیب اور تعلیم ایک مدت مدید تک علی الاطلاق جاری رہی ہے بہ نسبت اور قوموں کے جو

لے دیکھو پروفیسر کرلہ پیرن کی کتاب (اتفاقات موت) ۱۲۴ ص۔

لے دیکھو پروفیسر (ڈریسکین) کی تحقیقات کی یادداشت (نسبت پیداوار کی معاشرتی حیثیت سے ۱۲ ص۔

ایشیا سے خارج ہیں۔ لیکن اُن میں کثرتِ اولاد جاری رہی ہے کیونکہ فوق الفطرت اور معاشرتی احکام جن سے بقا خاندان کی متصور ہے اپنی قوت پر باقی رہے یہ واقعہ یہودیوں کی جماعت کی خاص حالت پر محمول ہے اور وہ اوروں کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں اور پھر الگ تھلک بھی رہتے ہیں اس لئے جو ارکان نہ ہوں احکام اور معاشرتی ضوابط کو اپنی طبیعت اور مزاج کے مناسب نہیں پاتے وہ قوم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں یہ نقصان ہمیشہ جاری رہتا ہے۔

ہم کو ایسی ہی شہادت اور قوموں کی تاریخ سے بھی مل سکتی ہے جن کی شائستگی مدتوں قائم رہی ہے۔ اس شہادت سے پتہ چلتا ہے کہ جن قوموں میں مذہبی اور دیگر احکام کا فی تائید خاندانی جبلت نہی کرتے ہیں تو کوئی مدتہ لمی پیدا نہیں ہوتی۔ اسی لئے اگلے بزرگوں کی پرستش قومیت کی بقا کے لئے نہایت ہی مناسب ہے۔ آبائی اور خاندانی طریق مع پرپرستی وہ قوتِ عظیم ہے جو تائید اور رواجِ بزرگ خاندان کو حاصل ہے یہ قدیم روم کی قوت اور قیام میں بہت مفید ہوئی۔ واقعی اعلیٰ درجہ کی تہذیب قدیم یونان اور روم کی ایسی مضبوط بنیاد پر قائم رہی اُس وقت تک جب سے اُن کا زوال شروع ہوا۔

مورث کی پرستش نے جاپان میں بھی ایسا ہی کچھ کیا ہے کیونکہ وہاں بھی مثل یونان قدیم مردے کی خوشحالی اسکی پس ماندہ اولاد کی روزانہ دستگیری پر منحصر ہے اور وہ بجائے خود بموجب اُس عقیدہ کے جواب تک متعلق ہے کامیابی اور فراخ بالی بزرگوں کی ارواح کی برکت سے حاصل کرتے ہیں لہذا ہرنسل کی فرض گذشتہ نسل سے وابستہ ہے اور اس نسل سے بھی جو اُن کے بعد آنے والی ہے۔ پس اپنی ہی سعادت کے حصول کے لئے اور نیز اپنے بزرگوں کی

لے دیکھ خصوصیت کے ساتھ لاسائٹی انٹیک مہنفہ محسٹل دی کو لا بجز ۱۲ مہ

لے دیکھ کہ تمیں لیکٹیا پورن متونی کی خصوصاً دد جاپان این انٹر برٹیش اسکے بیان کی تائید ہوتی ہے موجودہ رانے کے آک احاری بیانات سے ہوتی ہے جو محابہ گذشتہ کے بعد برگاں قوم کی تنکر گزاری میں شائع ہوا ۱۲ مہ۔

مغفرت کے لئے اور اپنی اولاد کی بر خور داری کے لئے ہر شخص کا فریضہ ہے کہ وہ خاندان کی تربیت ایسے طریقہ سے کرے کہ بزرگوں کی پرستش جاری رہے۔ غالباً چین کی استواری اور قوت مقدار کثیر میں ایسے ہی اسباب پر منحصر ہے۔

ابھی تک ہم نے ولادی جبلت کی معاشرتی اہمیت پر غور کیا ہے جس حد تک کہ اُس کو خاندان سے تعلق ہے۔ لیکن اگر ہماری توجہ اس جبلت کی جس کو ہم نے باب سوم میں بیان کیا ہے درست ہے تو وہ صرف الدین کی شفقت کا ماخذ نہیں ہے بلکہ جملہ نازک جذبات (شفقت) کا اور کرمانہ اقتضا کا بھی ماخذ ہے اور یہی اخلاقی استحقار کا بھی سرچشمہ ہے اور کسی درجہ تک اُن تمام وجدانات میں دخیل ہے جس کو عشق کہنا صحیح ہے۔ پس ہم ان مشتق یا ثانوی عمل درآمد سے معاشرتی افعال اور تنظیمات کی صورت بندی میں ایک وسیع تریاتنگ ترمیدان اثر کو منسوب کریں گے بموجب ہمارے اُس میلان کے جو دنیا میں سچی سخاوت کے ملاحظہ سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہ اقتضا اس جبلت کا معاشرت کی عظیم قوتوں سے ہے میرے نزدیک اس واقعہ میں تو کوئی شک ہی نہیں خصوصاً اُن محالکت میں جہاں مذہب سچی یا بودہ کا مذہب جاری ہے۔ ایک مصنف کے بیان سے ایسا معلوم ہو گا کہ خیرات اور سخاوت کا ظہور ان جماعتوں میں کھنڈ ان مذہب کی رحمانہ تعلیمات پر موقوف ہے۔ لیکن کوئی تعلیم یا کوئی نظام مذہبی یا معاشرتی احکام کسی قوم میں سخاوت کا موجب نہیں ہو سکتا اگر ان کے دلوں میں اس جبلت کا اثر نہ ہو۔ یہ اثرات کسی درجہ تک مناسبت یا فی لغت ایسی عادت یا رسم و رواج کی کر سکتے ہیں جس کی بنیاد انشی رحمان پر ہے۔ اور یہ واقعہ کہ ان مذہب نے ایسی عام مقبولیت حاصل کی اس پر موقوف ہے کہ ان مذہب نے ذہن انسان کے کسی عام عنصر پر تاثیر کی ہے۔ مسیحیت کی مقبولیت خصوصاً انشوائی ذہن میں کیتھولک طریقہ کی پرستش میں

ملہ سٹرنیلنگ ہال کے نزدیک بودہ مذہب کی نسبت بھی یہ بیان درست دیکھو ”روح القوم“ یا

ماں اور بچے کا داخل ہونا ہے۔ بلکہ نسوانی ساخت تمام نظام مذہب کی بمقابلہ اسلام اور دیگر مذاہب کے ثابت کرتی ہے کہ ہمارا اس عنصر کو والدینی بلکہ مادرائہ جبلت تصور کرنا صحیح اور درست ہے۔ یہ جبلت سوا ابتدائی استعمال کے مادری تحفظ اولاد کی صورت میں مشن جبلت تو لید مشن کے نہیں ہے جس کی قوت شدید اور ظہیم ہے۔ لہذا وصحتہ اُس کے ثانوی خطہ راستگی رسم و رواج اور تعلیم کے اثر کی ارحہ تابع ہے اس واقعہ پر محمول ہو سکتا ہے وہ عظیم امتیاز جو مختلف اقوام کے مختلف زمانوں اور مختلف نسلوں میں پایا جاتا ہے باعتبار اُس قوت کے جس سے یہ جبلت خاندان کے خارج میں عمل کرتی ہے۔ ایک حشی جو بہت ہی شفیق باپ ہے جملہ انسانوں کے لئے سوا اپنے قبیلہ کے ارکان کے درندہ سے بدتر ہے۔ لیکن ایسی درندگی اُس کے قبیلہ کے نزدیک مقبول ہے جس کو رسم و رواج اور قومی تقلید نے جاری کیا ہے اور قومی عداوت اس کی اہمیت کی کا باعث ہوتی ہے غالباً قوموں میں اس جبلت کی قوت کے اعتبار سے اختلاف ہے لیکن یہ یقین کرنا کہ کوئی قوم اس سے بالکل خالی ہو دشوار ہے۔ صرف یہی وجہ کیا کم ہے کہ اگر ایسا ہو تو اولاد کی پرورش معطل ہو جائے گی اور نسل باقی نہ رہے گی۔ ہر مقام پر اس کے اثر کی غلامتیں پائی جاتی ہیں۔ قدیم معاشرت میں جس کے سوانح موجود ہیں اس کی عمل درآمد محدود تھی لیکن روماء کے سب سے خراب عہد میں جبکہ وحشیانہ تنزل جاری تھا اکثر امتحان اپنے غلاموں پر مہربانی کرتے تھے اور غلاموں کے آزاد کرنے کا رسم بعض مانوں میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- ”قوم کا فرقہ“ انگریزی نام کتاب کا دی سول آرمیل اور ”ایسے میل ایرٹ اسکول“ ۱۲ ام۔

لے مذہب مسیحیت کی طرف رجحان فرقہ نسوان کا اگر ہم تسلیم کر لیں تو اس کی وہ وجہ نہیں ہے جو مصنف نے بیان کی ہے بلکہ درحقیقت تو حد ازدواج کی وجہ سے ہے اور شاید یہی سبب ہے کہ مسیحیت کے اثر سے یورپ میں نون پرستی جملہ معاشرتی رسوم پر غالب ہے حتیٰ کہ عورتیں اب مردوں سے اپنی افضلیت کے استقرار کی طالب ہیں اور کلک میج تعلیٰ بدیہی ہے ۱۲ ام۔

ایسا غالب تھا جو کسی حد تک بے چینی کا باعث ہوتا تھا۔ بجائے دیگر یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم تصور کریں کہ عظیم وسعت نینک کرداری کی جو کہ اس زمانہ کی تہذیب کا نمایاں خاصہ ہے کوئی مخصوص ترقی اس جبلت کی قوت میں ثابت کرتا ہے زمانہ امت اخیر میں یہ وسعت کیونکر پیدا ہوئی یہ مسئلہ نہایت ہی دلچسپ ہے مگر اس کتاب کے مقاصد میں داخل نہیں ہے۔ مگر ہم اس کے ہم ترین معاشرتی اثرات کو بیان کریں گے۔

ان اثرات سے جو سب سے ظاہر تر ہے وہ مذہب معرکہ جنگ میں ترقی اور رحمدلی کا ظہور ہے اور استعمال کثیر تعداد انسانی توانائی کا اور تحریج زر خطیر کا اور مادی اسباب ہر قسم کے ہمارے زمانہ متاخر کی معاشرتی جماعتوں میں واسطے محتاجوں اور غریبوں اور بیماریوں کی مہم اور تیمارداری کے لیے شفا خانوں کا اجرا اور خیرات کی تقسیم اور منظم کا انتظام ایک معاشرتی تبدیلی جو اہم ترین ہے رقیّت (غلامی) کا فسخ ہونا اور کاستکاروں سے غلامانہ سلوک کا انسداد ہے مغربی تہذیب میں داخل ہو گیا ہے یہ غلیم تبدیلی جس سے ایک خاص عمدہ تاریخی کی نمود ہوتی ہے زمانہ متاخر میں بلاشبہ مزید اس جبلت کی تاثیر سے مشوب ہو سکتا ہے۔

اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں کہ خاص تفتیح محاربه امریکی شمال و جنوب میں بقا اور قیام ریاستوں کے اتحادی اتفاق کا تھا اور جو طنز فسخ رقیّت پر کیا جاتا ہے اس میں بھی کس قدر صدق ضرور ہے کہ غلامی اس وقت منسوخ ہوئی جبکہ اقتصادی منافع مفقود ہو چکے تھے۔ مخصوص مفید شرائط یہ تھے کہ ایک غیر محدود قطعہ ارضی نہایت زرخیز لاشعور کی محنت چاہتا ہے۔ لیکن برٹش دست انداز کے غلاموں کی آزادی میں بیس لین زر نقد انگریزی قوم کا صرف ہوا اس صرف کثیر میں بے غرض سخاوت کی شرکت در حقیقت ہے اور ضروری ہے۔ اور یہی روسی غلاموں کی آزادی متوقعہ ۱۸۶۱ء کے باب میں بھی صحیح و درست ہے۔

لہٰذا ایسی محنت آدمیوں سے جو مثل ہائم کے کام میں جورت دے جائیں ۱۲ م۔

۷ دیکھو سردی میکینزی داس کی کتاب ”ریشیہ“ باب ۲۹ (۱۲ م)

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم جس کا اثر دوزخ تک پہنچتا ہے ملکی قوت میں
 جم غفیر کی شرکت ہے جو اس ملک میں اور دوسرے ممالک میں بھی تقریباً اس
 درجہ تک پہنچ گیا ہے جہاں تک وضع قانون اس کو پہنچا سکتا ہے۔ یہ بلاشبہ اس طلب کے
 پیدا ہونے پر مبنی ہے کہ جم غفیر نے چاہا کہ ان امور میں راجل ہوں مگر حسب احتیاج قومی
 مسئلہ کی کہ یہ طلب خود ہی قومی (لیڈروں) راہنماؤں کی تعلیمات کا اثر تھا جو
 کریمانہ اقتضا سے اس تعلیم کے موجب ہوئے اور اس طریقہ سے اطمینان ملی
 کہ بھی نہ حاصل ہوتا اگر صاحب اختیار طبقے اس (کریاں) اقتضا سے عاری ہوتے
 اور اگر اکثر ارکان ان کے اس اقتضا سے متاثر نہ ہوئے ہوتے کہ وہ اس طلب کے
 مطلوب کو حاصل کریں اور اس غظیم ملکی (پالیٹیکل) انقلاب میں مدد و معاون بنوں

باب یازدہم جنگجوئی کی جبلت

معاشرت کے انتظام میں جنگجوئی کی جبلت کی شرکت سے جو کام ہوا ہے وہ کسی جبلت سے کم نہیں ہے اور اعلیٰ پیمانہ پر مجموعی جذبہ کے ثبوت بہم پہنچانے کے لئے اس عہد میں بھی جنگجوئی کی جبلت اور جبلتوں سے زیادہ تر قوت کے ساتھ عمل کرتی ہے قوموں میں باعتبار اس جبلت کی پیدائشی طاقت کے اختلاف عظیم ہے۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ خیال کریں کہ یہ جبلت صدیوں تک کی تہذیب کی اشاعت سے ہم میں کمزور ہو گئی ہے بلکہ غالب یہ ہے کہ یہ جبلت یورپی قوموں کی زیادہ توی ہو گئی ہے جس کا ثبوت عنقریب دیا جائے گا۔ لیکن تہذیب کے نشود نما سے اس کے اظہار کے طریقوں میں تغیر ہو گیا ہے۔ چونکہ قانون اور رسم و رواج کی تکمیل افراد کی جسمانی زور آزمائی کو مانع ہوتی ہے اور اس کو غیر ضروری کر دیتی ہے اس کی جگہ جماعتوں کی نبرد آزمائی لے لیتی ہے اور جماعتوں میں شایستہ طریقے منور کہ آرائی کے پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ جب کوئی جنگجو قوم بزور قوت مذہب قانونی متابعت میں آ جاتی ہے تو اس کے ارکان میں ممکن ہے کہ انتہا کی مقدمہ بازی کا شیوع ہو جائے بلکہ یہ مقدمہ بازی ہمارے نزدیک لغویت کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

شخصی جنگجوئی سے مجموعی نبرد آزمائی کا ثبوت ایسی وحشی قوموں میں پایا ہے جو چھوٹی چھوٹی نظم جماعتوں میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ایسی جماعتوں میں شخصی جنگ آزمائی بلکہ غیظ و غضب کا اظہار بھی ممکن ہے کہ کلیتہً دبا دیا جائے لیکن جنگجوئی کی جبلت کے اجرا کے لئے یہ راستہ نکل آتا ہے کہ جماعتوں میں اُمی جنگ

ہوتی رہتی ہے جس کے تعلقات کسی قانون کی متابعت نہیں کرتے۔ اس جنگجوئی سے کلیتہً کوئی مادی نفع حاصل نہیں ہوتا اور اکثر قبائل کی جنگ میں اس نفع کی جستجو بھی نہیں ہوتی اور اکثر اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ گاؤں کے گاؤں اور قبیلے کے قبیلے کمزور یا بالکل فنا ہو جاتے ہیں۔ پورے متوسط منسلکہ ان چند ممالک کے ایک ہے جن میں یہ حالات اب تک قائم ہیں۔ باشندے اس ملک کے بہت زیرک اور قابل معاشرت ہیں اور ہر گاؤں کی جماعت میں ایک دوسرے سے ہمراہی کیسا سلوک کرتا ہے لیکن ماورائے ان مقامات کے جہاں یورپی اثر کی نموداری ہے قریب جوار کے قریلوں اور قبیلوں میں دائمی جنگ ٹھنی ہوئی ہے جس کو بدین ہوگیش ہیں سب کو ناگہانی حملے کا خوف رہتا ہے اکثر پورے گاؤں تباہ ہو جاتے ہیں کوئی تنفس باقی نہیں رہتا اور ان وجہ سے آہ بادی کا اوسط بہت کم رہتا ہے اس حد سے بھی کمتر جو بسبب ہونے ضروریات معاش کے عاجزی ہوتی یہ دائمی جنگ اس کے مثل ہے کہ جیسے ایک کمرے میں جھگڑا لوہے بھر دئے جائیں اور ان میں ہنگامہ برپا رہے۔ اور اس کی وجہ محض بسط جنگجوئی کی جبلت کا عمل ہے۔ مادی منافع کی طلب نہیں ہے چند سر (مقتولین کے) یا کبھی ایک دو لونڈی غلام اسباب غنیمت میں مل جاتے ہیں۔ اگر کوئی کسی عاقل سردار سے دریافت کرے کہ یہ بیکار کی جنگ کیوں چھیڑ رکھی ہے تو سب سے بہتر وجہ جو وہ بیان کر سکے گا وہ یہ ہوگی کہ اگر ایسا نہ کریں تو قرب و جوار میں نہ میری عزت ہوگی نہ میری قوم کی اور سب ہم پر حملہ آور ہوں گے اور ہم کو فنا کر دیں گے۔ ایسے امور اور ان حالات کے غلبہً تو ہم کس طرح سمجھ سکیں گے اگر انسان کو ہم ایک خردمند مخلوق سمجھیں اور اس کے افعال کو عاقلانہ اور اغراض خاص کے ساتھ مربوط تصور کریں اور ہم ان جبلتوں کی ماہیت سے غفلت کریں؟ صرف وحشی اور ناشائستہ لوگوں میں جنگجوئی کی جبلت کا عمل اس طریق کا نہیں ہے۔ مسیحی تاریخ بہت کچھ تاریخ اس قسم کے تباہ کن معرکوں کی ہے وہ معرکے جن سے چند اشخاص یا جماعتوں نے کوئی فوری فائدہ حاصل کیا ہے اور ان معرکوں کے اسباب میں حکمرانوں یا مجمع کثیر کی جنگجوئی کی جبلت سب پر

مقدم ہے اور اسی نے بہت کام کیا ہے۔ خود ہمارے زمانہ میں ایسی جبلت کی بدولت تمام براعظم ایک مسلح رزم گاہ بنا ہوا ہے جس میں بارہ ملین کارگزار سیاہی موجود ہیں۔ جن کے مصارف کا بھاری بوجھ تمام قوموں کی گردن پر ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ کس قدر تیزی کے ساتھ اس زمانے میں بھی قوم کی قوم اسی جبلت کے اثر سے آمادہٴ بیکار ہو جاتی ہے۔ مثلاً برطانی جھوٹے کام فی الجملہ استحقاق یا کسی ملک غیر کے کسی اخبار میں اہانت آمیز مضمون کے شایع ہونے سے فوراً ایک لہر قہر و غضب کی تمام ملک میں دوڑ جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی خیالات میں مجموعی حیثیت سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو شائستگی کے درجہ سے فروتر ہوتا ہے اور توہین ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتی ہیں اور محاربت عظیم برپا ہوتا ہے جس کا انجام دونوں قوموں کی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔ سب سے مشکل اور عمدہ کام اس زمانے کے مدبروں کا یہ ہے کہ اس قسم کے خیالات کو نقصان پہنچے اور اس مجموعی جنگجوئی پر قابو رکھیں۔ زمانہ جدید میں رسم و رواج اس مجموعی جنگجوئی پر فی الجملہ غالب ہو چلا ہے بین الاقوامی جنگ و جدال پر تصرف ہوتا جاتا ہے مگر ہم ابھی تک اس زمانے سے بہت دور ہیں جبکہ بین الاقوامی قانون رسم و رواج کی متابعت سے قومی جنگجوئی کو اس طرح بیکار کر دے گا جس طرح شخصی جنگجوئی اعلیٰ درجہ کی مہذب قوموں میں بیکار ہو گئی ہے اور جسمانی جنگ زمانیاں اب نسبتاً مہذب قوموں میں بہت کم ہو گئی ہیں۔

اول نظر میں ایسا معلوم ہو گا کہ یہ جبلت جو اشخاص اور نیز جماعتوں کو کمال بے شعوری سے ایک دوسرے سے لڑاتی ہے اور اکثر صورتوں میں فریقین کی ہلاکت کا سبب ہوتی ہے انسانوں میں قدیم وحشی آبا و اجداد کی یادگار ہے اور یہ کہ قدیم اور خاص ہیئت معاشرتی ارتقا کی ممکن تھا کہ اس جبلت کے استیصال کا باعث ہوتی اور ذہن انسانی سے اس کو کلیتہً خارج کر دیتی۔ لیکن فی الجملہ غور کے بعد معلوم ہو گا کہ اس جبلت کا عمل ہرگز بالکل مہض نہیں ہے بلکہ ان خاص اصلی موثرات سے ہے جن کے

ذریعہ سے اعلیٰ درجہ کی منظم معاشرتی جماعتوں کا ارتقا ہوا ہے۔ اور واقعی انسان کے اُن مخصوص معاشرتی صفات سے ہے جس کی عمدہ تکمیل ایک ضروری شرط اعلیٰ درجہ کی معاشرتی حیات کی ہے۔

اوپر کہا گیا تھا کہ سب سے قدیم صورت انسان فی معاشرت کی غالباً خاندان تھا اور بے شک ظن غالب ہے کہ اس اعتبار سے ابتدائی انسان نے قبل انسانی مورثوں کی معاشرتی حیات کو جاری رکھا۔ لیکن قدیم خاندان کی کیا صورت تھی اور پہلی صورت سے کس طرح زیادہ پیچیدہ صورتوں نے معاشرت کی تکمیل حاصل کی یہ امور تاریکی میں ہیں اور ان مسائل میں اختلاف عظیم واقع ہے۔ لہذا کوئی کوشش اس کے ثبوت کی کہ انسانی جبلتوں نے کیا کیا کام کئے بالکل قیامی ہوگی۔ پھر بھی یہ بحث عمدہ اور دلچسپ ہے ممکن ہے کہ ہم ابتدائی انسان میں جنگجوئی کی جبلت کے اس اثر کے باب میں جو معاشرت پر اُس نے کیا ہے کوئی مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کر سکیں اس مقصود کے لئے ہم ایک مسلمہ بر بنیاد فرض اختیار کریں گے جس سے نہایت عاقلانہ قیاسی توجہات اس طریق عمل کے ہم پہنچتی ہیں۔ یہ توجہ مسرس اٹیکنسن اور اینڈولونگ نے عنایت کی ہے جس کا مختصر بیان حسب ذیل ہے:۔ ابتدائی معاشرت میں ایک ایسا خاندان جس میں تعدد ازواج کا رواج تھا اس خاندان میں بزرگ خاندان اور اس کی چند بیبیاں اور بچے شامل ہوتے تھے اولاد نرینہ جو ان ہر کے جب سن تینہر کو پہنچ جاتی تو ان کو بزرگ خاندان گھر سے نکال دیتا تھا جو اپنی ازدواجی خصوصیتوں کی سخت حفاظت کرتا تھا اور جملہ قصبوں سے اُس کو رشک تھا۔ ان سب نے مل کے نیم مستقل گروہ بنائے اور اُس خاندانی حلقہ کے قرب و جوار میں رہا کرتے تھے جس سے رشک کی بدولت وہ نکال دے گئے تھے۔ وقتاً فوقتاً نوجوان مردوں اور بزرگ خاندان میں بوجہ افتقنائے ذکوریت خونریز جنگ ہوتی رہے گی اور جب ان میں سے کوئی اُس پر غالب ہو جائے گا تو بجائے اُس کے یہ حکم رانی کرے گا۔ اس قسم کا معاشرتی نظام بعض حیوانات میں موجود ہے اور یہی اور ایسا ہی نظام قوت

اقتضائے ذکوریت اور رشک کے ان گوں میں جن کا شیوہ تعدد ازواج تھا اور ان میں اس کی قدر تھی اور اس طرف طبیعت کا میلان تھا پیدا ہو گا جس میں کئی قانون یا روایت جس سے اس طریقہ میں تبدیلی واقع ہوتی موجود نہ تھا۔ یہ مخالفت جس کو سردار قوم کے رشک نے نافذ کیا تھا یہی ابتدائی قانون تھا پہلا مثال عام مخالفت کی جو بنی نوع انسان کے ایک طبقہ کے طبیعی اقتضا سے واقع ہوئی اور زبردست طاقت نے اس کو برقرار رکھا جس کی غرض یہ تھی کہ ایک ضابطہ معاشرتی تعلقات کا بن جائے۔ ہم نے باب پنجم میں ملاحظہ کیا ہے کہ رشک یک ایسا جذبہ ہے جو ایک وجدان پر موقوف ہے۔ اس وجدان کے میلانات میں جو اس کے اجزاء ہیں ان کتاب یا تعریف کی جبلت داخل ہے یا نہیں ہے یہ ایک مشکل سوال ہے جس کا قطع جواب ہمارے نزدیک غیر ممکن تھا۔ مگر یہ جو کچھ ہو اس قدر صاف ظاہر ہے کہ رشک میں اصل اجزاء ذکوریت کے خصوصاً جبکہ نیم شائستہ طریق کی ہو جس کی تحریک نیم شائستہ وجدان میں تعلق خاطر یا ملکیت کے وجدان سے تھی جو ابتدائی بزرگ خاندان میں اپنے خاندان کے لئے پیدا ہوئی تھی وہ درحقیقت انسان میں اور اکثر انواع حیوان میں غضب ہے یہ وہ غضب ہے جو ذکوریت کی جبلت سے تحریک پاتا ہے اور نہایت ہی شدید جھیب اور مہلک ہوتا ہے۔ پس اگر ہم یہ مفروضہ "ابتدائی قانون" کا تسلیم کر لیں تو ہم کو یقین کرنا چاہیے کہ اس قانون کی پاسداری کا نفوذ پہلی جبلت سے تھا۔

بس یہی جبلت جو خوفناک اور مہلک جنگ کا باعث ہوتی تھی ہر طبقہ کے مردوں میں قوت عظیم اور ہیبت کے ارتقا کی معین ہوئی اور اسی سے مختلف انواع کے اسلحہ اور دفاعی اسباب بدن میں پیدا ہوئے جو ذکوریت سے مخصوص ہیں اُس طریقہ سے جس کو ڈارون نے حیوانات کے ارتقا میں تجویز کیا ہے۔ لیکن اول نظر میں یہ امر ظاہر ہو گا کہ اسی قوت نے معاشرتی نظام میں کیونکر عمل کیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے کہ اس قوت نے یہ کیونکر کیا ہو گا تو ہم کو ذہن میں رکھنا چاہیے وہ واقعہ

جس پر الٹریجھاٹ نے اپنے عمدہ مضمون ”طبیعیات اور تمدن“ میں بڑا زور دیا ہے کہ پہلا اور سب سے ضروری قدم جو ابتدائی انسان نے تمدن کی طرف بڑھایا ہے ضرور ہے کہ سخت نرم اور واج کا ارتقاء ہو اس کی جبری متابعت نے انسان کو فوری اقتضاؤں کے ضبط کا عادی کیا۔ یہ جھاٹ نے بہت ہی درست اس بات کو مانا ہے کہ انکسب اس پہلے مرحلہ کا جو اخلاقی زینہ کا پہلا قدم ہے سخت مشکل ہوگا۔ مصنف موصوف لکھتا ہے کہ ”سخت قانون واضح اور مختصر ابتدائی ضرورت عہد قدیم کے انسان کی تھی۔ جس کی ضرورت سب ضرورتوں سے زیادہ تھی جب تک یہ حال نہ ہو اور کوئی تحصیل ممکن ہی نہ تھی“ یعنی قبل اس کے کہ انسانوں کو فوائد معاشرت اور تعامل کے حاصل ہوں۔ پھر اسی نے لکھا ہے۔ کہ قدیم عہد میں حکومت کی کیفیت اُس کی کیفیت سے زیادہ مطلوب تھی۔ جس چیز کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر ضابطہ ہو جس میں انسان جکڑے ہوئے ہوں ہر ایک سے وہی کام لیا جائے جو سب کرتے ہوں وہی ہر فرد کو کرنا لازم ہو اور اس کی ہمیشگی ہو کہ ایسا ہی کرتے رہیں۔ ضابطہ کی ماہیت کیا ہے اس سے کوئی غرض نہ ہو۔ عہد ضابطہ بہتر ہے برے ضابطہ سے اور بُرا ضابطہ بہتر ہے اس سے کہ کوئی ضابطہ نہ ہو جب یہ جھاٹ یہ کہتا ہے کہ قانون نے قانون کی متابعت قائم کی یا استعداد ضبط کی ماہیت انسانی میں پیدا کی تو اُس کی توجیہ قابل اطمینان نہیں رہتی کیونکہ جس زمانے میں علمائے حیات ڈارون اور اسپینسر خصائل کے موروثی ہونے کے قائل تھے اس نے لکھا ہے یہ کہ ایسی وراثت ممکن ہے اب ہم تسلیم نہیں کر سکتے اگرچہ اکثر لکھنے والے معاشرت کے مضامین پر اب اس کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ یہ جھاٹ نے کیا۔ اور اس کو اب تک ایک

لے یعنی ضابطہ کی سختی سے پابندی ہو خواہ وہ کیسا ہی ضابطہ ہو لوگ بیچوں چرا اُس کی پابندی کریں ۱۲م۔

سہل مفتاح ارتقاء معاشرت کے جملہ مسائل کی سمجھ رکھتا ہے۔ کیونکہ بچھاٹ
نے صرف یہ لکھا ہے کہ عادت ضبط کی قانون اور رسم و رواج کے متابعت کی
جو ابتدا میں بجز نافذ ہوئے تھے آنے والی نسلوں کے ارکان میں ایک پالیسی
صفت ہو گئی جو نسلاً بعد نسل چلی آتی تھی اور ایک نسل سے دوسری میں
اُس کا مجموعی انتقال ہوا۔ جبکہ ہم بچھاٹ کے مقولہ کو قبول کر سکتے ہیں کہ
مہذب اور ابتدائی انسان کے امتیاز میں مبالغہ کرنا مشکل ہے (یعنی
درحقیقت ابتدائی آدمی نہ کہ وحشی عمدہ حال کے) باعتبار اُن کے
پیدائشی متابعت قانون کے اور جبکہ ہم یہ بھی قبول کر سکتے ہیں کہ اُسکی
یہ رائے کہ جبر یہ نفاذ قانون نے اس ارتقاء کے پیدا کرنے میں بہت کام
کیا مگر ہم اس کی رائے قانون کے طریق عمل کے بارے میں نہیں تسلیم کر سکتے
کہ وہ طریقہ اس اہم اور ضروری انقلاب کا موجب ہوا۔

لیکن مفروضہ ”ابتدائی قانون“ ہر کو طریق عمل کے پہلے مرحلہ
کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے اُس طور سے جو کہ جدید علم حیات کے اصول سے
موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ”ابتدائی قانون“ کی خلاف ورزی مجرم کی موت
تھی اگر وہ بزرگ خاندان کی قوت سے بڑھی ہوئی قوت نہ رکھتا ہو اور
اس پر غلبہ نہ حاصل کرے۔ لہذا بزرگ قوم کی بیرحمانہ جنگ جوئی نے اپنی
نسل کے اکثر بے پروا مردوں کو کاٹ چھانٹ دیا ہو گا جو نقصانے ذکریت پر
قانون نہ رکھ سکتے تھے اور اس کا دباؤ نہ مانتے تھے۔ خوف جو سب سے بڑا
روکنے والا ہے اُس کی شرکت ابتدائی قانون کے نفاذ میں بہت کچھ
ہوئی ہوگی۔ اور اشارہ کیا کہ اس قانون کے نفاذ کا خاص
اثر اس مانع جبلت کی ترقی میں اصول انتخاب طبعی کے واسطے سے بہت
مفید ہوا ہوگا۔ لیکن وہ مرد جو مبارزت میں کامیاب نہ ہوئے اپنی کمزور
فطرت کے متقل کرنے میں بھی کامیاب نہ ہو سکے ہوں گے کہ آئندہ نسل
اس سے مستفید ہو۔ کیونکہ مبارزت ہی سے سرداری خاندان کی مل سکتی
تھی۔ لہذا یہ بیرحمانہ انتخاب نوجوانوں میں حزم و احتیاط کی ترقی کا باعث

ہوا ہو گا نہ کہ محض خوف کی جبلت کے ترقی دینے میں۔
اب یہ دیکھو کہ حزم و احتیاط سے کسی اقتضا کو روکنے کے یہ معنی ہیں کہ
ذہنی نظام اعلیٰ تر صنف کا ہو گیا ہو یا غ کی تکمیل اعلیٰ مرتبہ پر پہنچی ہو اس
درجہ سے جبکہ کسی اقتضا کو محض خوف سے روک دیں۔ اس میں کوئی شبہ
نہیں کہ خوف کی جبلت ضبط و احتیاط میں بہت کچھ شریک ہے لیکن
ضمناً یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان نے ترقی
کی ہو اور قابلیت عز و تامل کی اور موازنہ دواعی کا شعور ذات کے تو میں
حاصل ہو گیا ہو۔ اگر کسی شخص میں یہ قابلیتیں ہوں ایک متوسط قدرت
خوف کے اقتضا کی خواہش نفسانی کے روکنے کے لئے کافی ہوگی زیادہ تر
اثر کے ساتھ بہ نسبت قوی ترین اقتضائے خوف کے جس کا عمل غیر کامل
فہم پر ہو۔ عمل ابتدائی قانون کا یہ اثر پیدا کرے گا کہ کامیاب قیبت
بزرگ خاندان قوی جبلتیں ذکر و ریت کی رکھتا ہو اور جنگجوئی میں بھی
اُس کو تفوق ہو اور معتدل اقتضا و خوف کا بھی اُس کے ساتھ ہو اور
ذہنی نظام کی تکمیل کے ساتھ یہ سب منظم ہو جو عز و تامل کی رخصت دیتا ہے
اور قوی اقتضاؤں کو بذریعہ منظم تعامل ضعیف تر اقتضاؤں کے روک سکتا
ہے۔ یعنی یہ حالت تھی جس نے خاندانی اجتماع کے لئے ایک سلسلہ خاندانی
بزرگوں کا پیدا کیا جن میں سے ہر ایک اپنے رقیبوں پر فائق تھا
نہ صرف جنگ آزمائی میں بلکہ خصوصاً دور اندیشی میں اپنے اقتضاؤں کے
ضبط میں۔ ان میں سے ہر بزرگ خاندان آنے والی نسل کا باپ ہوا اور اسی
سے اولاد میں کسی حد تک اپنے ضبط کی خصوصیت کو منتقل کیا۔ اس طریقہ سے
"ابتدائی قانون" جس کا نفاذ ابتدائی انسان نے نہایت سختی اور سہیت
سے کیا تھا اس قانون نے انسانی ماہیت کو متابعت قانون کے لئے
آمادہ کیا اور وہ اگلی پیرحمی اور جبریہ نفاذ برطرف ہوا اور مختصر اس نے

لے لیچے مختلف خواہشوں کا باہمی مقابلہ اور ان کے بڑے بڑے کو سمجھ کے ایک کو اختیار کرنا ۱۲م

انسان میں ضبط کی قوت اور متابعت قانون کی تکمیل میں بہت کام کیا اور یہ تکمیل معاشرتی انتظام کی ترقی میں اصلی شرط تھی۔

اگر ہم انسانی جماعتوں کے زیادہ تر ترقی کی منزل پر پہنچنے کے بعد غور کریں تو ہم ملاحظہ کریں گے کہ جنگجوئی نے اس منزل پر ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جیسا کہ پہلے کیا تھا۔ اور اس صورت میں ہم اس پر مجبور ہیں کہ محض قیامی معروضات پر اعتماد کریں بلکہ موجودہ وحشی اقوام کے تقابل سے استدلال کرنے میں استغناء سے تائید ملتی ہے۔

جب کسی قطعہ ارضی میں معاشرتی انتظام ترقی کرتا ہے اس حد تک کہ مہلک شخصی جنگ کی جگہ قبائل دیہات یا اور کسی قسم کے اجتماع کی خونریز معرکہ آرائیاں لے لیتی ہیں ان معرکوں میں کامیابی ان اشخاص تہر اور جلاؤں پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ اشخاص کے با اتفاق کام کرنے کی قابلیت پر منحصر ہے آپس میں ایک دوسرے کے شریک حال ہونا اور اپنی خواہشوں کو اجتماعی ضرورتوں کے تابع کر دینا خود سری اور خود نمائی سے احتراز کرنا اور مسلمہ سردار کی اطاعت ان صفات سے جماعت ترقی کرتی ہے اور ہر معرکہ میں ظفریابی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جب ایسی خونریز لڑائیاں پشت پالشت تک قائم رہتی ہیں تو اس آشنا میں بقیۃ السیف اشخاص میں معاشرتی اور اخلاقی خصلتیں ترقی کرتی رہتی ہیں جو کہ ضروری شرطیں مفید تعامل کی ہیں اور اس سے عمدہ نظام معاشرتی صورت پذیر ہوتا ہے۔ کیونکہ جنگ میں ظفریابی حاصل کرنے کے مفہوم میں انتظام کی خوبی سردار کی متابعت اور وفاداری کے ساتھ اس کے احکام کی بجا آوری ضرور ہے اور فائدہ لشکر کی اطاعت میں اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا مفہوم ضمناً داخل ہے جو اس مرتبہ سے کہیں بلند تر ہے جبکہ ابتدائی قانون ہی کی متابعت یا بخوف تعذیر منوعات سے پرہیز کرنا کافی سمجھا گیا تھا۔ ایک سردار لشکر جس کے سپاہی (تابعین) صرف تعذیر کے خوف سے اطاعت پر مجبور کئے جائیں اُس فوج پر ظفریابی نہیں حاصل کر سکتے جس کے افراد باہم کر اور سردار کے ساتھ دل و جان سے وابستہ ہوں

اور اُن کا شعور کامل ہو اجتماعی مقصد کو اپنا عین مقصد سمجھتے ہوں اور ایک دوسرے کی مراعات اور پاس داری فرض عین خیال کرتے ہوں اور اپنی شخصی رائے کو دوسروں کی رائے پر تفوق نہ دیتے ہوں۔

ایسے اجتماعی معرکہ انسان کی اخلاقی ماہیت کو ترقی دے بغیر نہیں رہ سکتے وہ جماعتیں جن میں یہ اعلیٰ درجہ کے خصائل ہوں ضرور اس جماعت پر غالب آئیں گی جو اخلاق میں ان کے برابر نہوں اور یہ فاتح جماعتیں مفتوح کو بہت جلد صفحہ ہستی سے مٹا دے گی اور جس قدر ابتدائی جماعتیں معرکہ آرائی پر مجبور ہوئیں اُسی قدر جلد انسان کی اساسی معاشرتی خصائل نے کمال چل کر کیا اور جو ان معرکوں سے عہدہ برآ ہو گئے وہ تکمیل کے درجہ پر فائز ہوئے۔

ان اخلاقی خصائل کی تحلیل اجزائے اولیہ میں کرنا آسان نہیں ہے تاکہ یہ تشخیص کیا جائے کہ کن سے اجزاء ذہنیہ اس ارتقاء میں شامل تھے۔ کچھ تو ابتدائی قانون کے عمل کا اثر تھا جس قسم کی ترقی کا ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا تھا وہ اُسی قانون کی عملدرآمد کا نتیجہ تھا یعنی شعور ذات کی عملگی اور ابتدائی اقتصادوں پر قابو رکھنے کی قابلیت میں ترقی اُن اقتصادوں کے واسطے سے جو تصور ذات کے میلانات کے ساتھ منتظم ہیں اس میں بسنتی ترقی مخصوص معاشرتی رجحانات کی قوت پذیر کی بھی شامل تھی یعنی اجتماعی جبلت کی ترقی خود فی اور متابعت کی جبلتیں اور ابتدائی ہمدردی کا رجحان کسی جماعت کے ارکان میں ان رجحانات کی قوت کی بین ترقی ان کو اس قابل کر دے گی کہ اُن پر بزور دوسروں کی رائے کی پاسداری غالب ہو اور اپنے ساتھیوں کے حسیات کی مراعات کریں اس طور سے جمہوری رائے کے اثر نے قوت پکڑی اور ہر رکن پر حاوی ہو گئی۔

یہ نتیجہ اجتماعی انتخاب کے جو جمہوری جماعتوں میں مملکت نزاعات سے پیدا ہوئے اور جو دراصل جنگوں کی جبلت کی تاثیر پر منحصر تھے اس کی تمثیل یورینو کے قبائل سے ہم پہنچتی ہے۔ اگر کوئی شخص بڑے دریا تک سفر کرے تو

اُس سے ایسے قبیلوں سے ملاقات ہوگی جن میں ایک سے ایک بڑھا ہوا جنگجو ہے۔ ساحل کے قریب صلح پسند جاعتیں رہتی ہیں جو کبھی نہیں لڑتیں الا دفاعی حالت میں اور اُن کو بہت ہی کم ظفر یا بی نصیب ہوتی ہے جبکہ مالک متوسط میں جہاں سے دریا نکلتے ہیں اکثر شدید جنگ اور قبائل کی بود و باش ہے جن کے حملے اُن قبائل کے لئے خوف عظیم کے باعث ہیں جو دریاؤں کے سمت تختانی میں سکونت پذیر ہیں۔ اور درمیان اُن قبائل کے جو وسط جزیرہ میں آباد ہیں اور وہ جو کناروں پر رہتے ہیں بعض قبائل درمیانی روک کا کام دیتے ہیں۔ جو ساحلی باشندوں کی نسبت سے بڑے جنگ آور مگر متوسط جزیرہ کے رہنے والوں سے اس خصوصیت میں کمتر ہیں۔ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ صلح پسند ساحلی باشندوں کا اخلاق بہ نسبت اپنے جنگجو ہمسایوں کے اعلیٰ درجہ کا ہوگا مگر واقعہ اس کے عکس ہے۔ ہر صورت سے جنگجو قبائل فوقیت رکھتے ہیں۔ اُن کے مکانات کی ساخت عمدہ وسیع اور مکان صاف ہوتے ہیں ان کی خانگی اخلاق اعلیٰ درجہ کے ہیں اُن کے بدن قوی اور بہادر اور طبعاً اور عقلاً فائق ہیں جالا لاک در زیرک ہوتے ہیں اور عموماً سلاکھے کے لوگ ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے بڑھکے اس کا معاشرتی اجتماع مستحکم اور موثر ہے اس لئے کہ وہ اپنے سرداروں کی عظمت اور اطاعت کرتے ہیں اور اپنی قوم کے ساتھ وفادار نہ سلوک کرتے ہیں یہ خصائل سب بر فوق رکھتے ہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کو عین قوم تصور کرتا ہے اور جو فرائض اُن پر عائد کئے جاتے ہیں اُن کو بخوشی قبول کرتے ہیں اور اُن کو باحسن وجہ انجام دیتے ہیں اور درمیانی جنگجو قبائل جو وسط میں رہتے ہیں وہ باعتبار اخلاق و عادات بھی دونوں کے مین بین ہیں۔ لیکن یہ جملہ قبائل قریب قریب رکھتے ہیں اور ان کا جہد اعلیٰ ایک ہی ہے

لہٰذا یہ بیان صرف میری چھادہ کی بود و باش پر جو ان قبائل میں رہی مبنی نہیں ہے بلکہ میرے دوست ڈاکٹر چارلس ہوس کی سند میری موئد ہے جو میں برس سے زیادہ اکثر قبائل سارورک اُس کے زیر اثر رہے اور ہنر ٹائیٹس راجہ سرجارلس بروک کی مفید حکومت کے قائم کرنے میں خوشی قبائل پر ڈاکٹر موصوف نے بڑا کام کیا تھا۔

اعلیٰ درجہ کا انلاق قبائل متوسط کا سمت اجتماعی انتخاب پر موقوف ہے ان کی پیدائشی جنگجوئی نے متعدد دستلوں تک تابع رکھا۔ اور زیادہ قوت ان کی جنگجوئی کی جبلت کی جو معرکہ کارزار میں ان کے سپاہیانہ انداز اور رفتار و گفتار سے نمایاں ہوتی ہے اور ان کی آتش مزاجی اور ہتور غالباً ملک متوسط کی زوردار آب و ہوا پر موقوف ہے جو جسمانی چستی اور چالاک کی لئے مفید ہے اور یہی باعث ان کی اکثر یہ جنگ جہال کا ہے اور اس پے در پے معرکہ آرائی نے کمزور بے ضرر سست اور بزدل اشخاص کی صفائی کر دی ہے۔

ایسی قبائلی جنگ جوئی اس دور دراز ملک میں اس زمانہ تک جاری رہی ہے غالباً اگلے زمانے میں بہت کچھ کار فرما رہی ہو اور اسی نے یورپ کی شائستہ اقوام کو اس بیچ در بیچ معاشرتی حیات کے قابل بنایا جو جس کی تکمیل ان کی ذات سے ہوئی۔ مسٹر کہ نے بڑے زور کے ساتھ اس رائے پر اصرار کیا ہے اور یہ دکھا یا ہے کہ یورپ کے وہ قبائل جو شمال اور وسط میں سکونت پذیر تھے ان کی جنگی شرکت موجودہ تہذیب کی تاریخ میں نمایاں ہے وہ ایک مدت میں تک فوجی اجتماعی انتخاب کے تابع رہے ہیں جو غالباً انتہا درجہ کی سخت تھی اور وہ اسی سے اس قابل ہوئے کہ جب صفحات تاریخی میں ان کا طور ہوا تو وہ جنگجو سپاہیانہ وضع میں تھے ایسے ہتور شعار اور زور آور جن کا مثل و نظیر دنیا نے نہیں دیکھا اس طریق نے نہ صرف اشخاص پر اثر کر کے ان کو جنگجو مبارز بنایا بلکہ ایسی ہی صفتوں کی تکمیل نے عاقلانہ سیرت اور استوار اور موثر معاشرتی نظام کے قابل بنا دیا۔ یہ اثرات ان وحشیوں میں نمایاں تھے جنہوں نے سلطنت روم کو خاک میں ملا دیا جملہ اقوام سے جو زمانہ ماضی میں ہو گزریں یا اب تک پیدا ہوئیں جبرانی قوم مسلح شوری اور فوجی قابلیت میں سب پر فائق تھیں جیسے قیصر نے ان کو زور آور مسیح غنیم کی حیثیت میں پایا ان پر ہرگز غلبہ نصیب نہیں ہوا کیونکہ وہ برابر لڑتے رہے نہ صرف کسی خاص مقصد کے حاصل کرنے کے لئے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ جنگ دوست تھے اور یہ اس سبب سے کہ وہ ہمہ انشی جنگجو تھے۔ ان کے مذہب ان کے دیوتاؤں کی سیرت سے ان کی محاربہ پسندی جھلکتی ہی ہے یہی ملت کی صدیاں گزر گئیں مگر ان کی یہ خون نہ گئی۔ ذرا سے اختلاف رائے یا اعتقاد سے ان کو معرکہ آرائی کا باندہ ملتا رہا مسٹر کہ نہایت مستحکم احتجاج کرتے ہیں کہ اس فوجی طریق اجتماعی انتخاب نے معاشرتی صفات کو کامل کیا جس نے سب سے زیادہ ان لوگوں کو

اس قابل بنادیا کہ قدیم روم کے خرابے پر ایک جدید تہذیب اور تمدن قائم کریں اور انھوں نے اس ترقی کو جاری رکھا تا آنکہ تمدن موجودہ زمانہ کے انداز پر پہنچ گیا۔

اہمیت معاشرتی اثرات کی جنگجوئی اور خونخواری کی جبلت سے اہل یورپ میں بمقابلہ ہندوستان اور چین کے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ دونوں رقبہ اراضی کے وسعت میں قتل آبادی میں اور عمدہ تہذیب میں تقریباً مساوی ہیں۔ ان دونوں رقبوں سے کسی میں ایسا دائمی تنازع نہیں واقع ہوا۔ دونوں میں متعدد قوموں کا مجموعہ مدت ہائے دراز سے اعلیٰ درجہ کی ذاتوں کے تابع رہا۔ یہ اعلیٰ ذاتیں ایسا بکے تر قلع قطع اراضی سے ہم جملہ آور ہو کے آباد ہوتی گئیں یہ تر قلع قطع زمین خانہ بدوش جنگجو اقوام کے لشروں کا مقام تھا۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں یکساں ہوا۔ جم غفیر افراد ان اقوام کے جنگجوئی کی جبلت میں ناقص تھے یہ لوگ صابر تھے اور مدتوں مصیبت برداشت کرتے رہے ان کو جنگ کا ذوق نہ تھا اور چین کے باشندے خصوصاً فوجی خوبیوں سے نفرت کرتے ہیں۔ اور اسی حالت میں وہ ان معاشرتی صفات میں بھی ناقص تھے جس کو ایک لفظ سے ادا کیا جائے تو وہ لفظ کسٹری بازی (دیانت) ہے یہی وہ بیوند ہے جس سے جماعتیں مربوط ہوتی ہیں اور یہی عامل ہے جس سے ان کو در و در افراد کمال حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جن جماعتوں میں یہ صفت مفقود ہے ان کے جوڑ کھلے رہتے ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کے متحد نہیں ہوتے اور ان کا نظام کبھی درست نہیں ہوتا۔ ان کی تکمیل پوری نہیں ہوتی۔ ان لوگوں میں بودھ مت جاری ہے یہ مذہب صلح پسند ہے اس کو یہاں اچھا ٹھکانا مل گیا ہے اور اس مذہب کی تعلیمات نے اس مجمع کثیر کے چال چلن پر انہی حکومت صحیح طور سے قائم کر لی ہے۔ بمقابلہ ان کے مغربی یورپ نے اگرچہ مذہب مسیحی کی صلح کل تعلیمات کو عقلاً تسلیم کر لیا ہے لیکن عمل میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔

اس موقع پر جاپانیوں اور چینوں کا تقابل دیکھیں سے خالی نہوگا آیا ملایا خون کی قوت نے جاپانیوں میں ابتدا ہی سے قوی تر جبلت جنگجوئی کی عطا کی ہے نسبت ان کے ہم جہی چینوں کے اس کی فرار وادنا ممکن ہے۔ لیکن اس قدر یقین ہے کہ جاپانیوں نے باوجودیکہ شاہنشاہ کو عموماً روحانی پستوا تمام قوم کا تسلیم کر لیا ہے لیکن زمانہ متاخر تک یہ لوگ متحد قبائل میں منقسم رہے جو ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتے رہے معاشرت کی ساخت

فوجی طریق پر ہے جو شل یورپ کے ہے جہاں جاگیر داری کا رواج تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سپاہی کا پیشہ بہت معزز سمجھا جاتا ہے اور جنگ آوری کی صفیتیں اور اس کے ساتھ ہی مخصوص معاشرتی قومی صفات بلند سطح پر قائم ہیں۔

جاپان میں بھی مدت ہائے دراز سے بودھ مت قائم ہو چکی ہے لیکن جو حال سمیت کا یورپ میں ہے وہی حال یہاں بودھ مت کا ہے۔ مجمع کثیر نے صلح پسندی کے وعظ کو کبھی عملاً تسلیم نہیں کیا۔ اور مذہب کے پہلو بہ پہلو آبا و اجداد کی سیرت کا میا بی کے ساتھ جاری رہی اور اب اپنے ملک کے باہر جو دنیا آباد ہے اس سے معاملہ ہوا تو جنگ آزمائی کی روح کو اور بھی قوت ہوئی جس نے صلح پسند مذہب کو یس لستیت ڈھکیل دیا۔

اس ہم دستور کے علاوہ اخلاقی صفات کے ارتقا میں جنگجوئی کی جبلت نے جماعتوں کی زندگی میں بلا واسطہ عمل کیا ہے جس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہے۔

ہم نے ملاحظہ کیا کہ یہ جبلت جذبہ انتقام اور خلقی اتحقار میں کیا کام کرتی ہے ان دونوں جذبوں نے نظام قانون جرائم کے دستور و نائیں سب سے بڑھا ہوا کام کیا ہے اور جمہور تعزیرات اسی پر مبنی ہے کیونکہ تعزیر دہی کے باب میں صنفوں کے مابین کیسا ہی اختلاف کیوں نہ ہو یعنی سزا کس نل سے دی جاتی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا تعزیر بطور تلافی مافات ہے اور اعلیٰ حد کی مذہب جماعتوں میں بھی اس کا کچھ نہ کچھ اثر اب تک موجود ہے۔ پس نظم و نسق فوجداری کے قانون کا ایک منظم اور مرتب اظہار معاشرت کے عصب کا ہے اس میں تغیر یا نرمی کسی درجہ تک اس آرزو سے ہوتی ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو جائے اور دوسرے ایسا کام کرنے سے باز رہیں۔

اگرچہ تہذیب کی ترقی سے عدالت گستری نے اشخاص کے غضب پر تعدی کی ہے تاکہ اس کی قوت سے شخص اپنے غضب کے ذاتی مدارک سے باز رہے یہ قوت ہر قسم کے جرائم کی روک ہے لیکن مقدمہ ضرر ذات میں شخصی غضب بطور ایک پوشیدہ دھمکی کا عنصر رہتا ہے جس کا اثر کسی طرح ناقابل فر و گذاشت نہیں ہے خصوصاً خضاً و عادات کے انتظام میں اور اس مقصد کو ہم اُن ملکوں میں واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں جہاں اب تک ڈویل (باہمی سمجھوتہ) کا رسم موقوف نہیں ہے۔ اور پرورش خانہ اور کتبیں راست بازی کا

غصہ ہمیشہ تعلیم میں اپنا کام کرتا رہے گا تاکہ اشخاص کو جماعت میں زندگی بسر کرنے کے قابل بناتا رہے۔

باب چہارم میں اشارہ کیا گیا تھا کہ رقابت کی اصل ایک جبلت میں ہے جبکہ ارتقا انسان کے ذہن میں جنگجوئی کی جبلت کی تفریق سے ہوا ہے۔ یہ جو کچھ ہو مگر اس قدر صاف ہے کہ یہ جوش مبارزت اور خود سری دونوں سے جدا لگانا ہے اور جس طرح ہمارے مفروض کے موافق رقابت کے اتقضانے ذہن انسانی کے ارتقا میں روز افزوں اہمیت حاصل کی ہے اسی طرح جماعتوں کی حیات میں یہ تبدیلیج ایک قوت کی حیثیت سے معاشرتی حیات کی تکمیل اور نظام جماعت کے لئے جنگجوئی کی جگہ لیتا جاتا ہے۔

مغربی یورپ کے رہنے والے جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا مدت لمبے دراز تک سخت فوجی انتخاب کے سانچے میں ڈھلتے رہے ہیں رقابت کا جوش بہت کارگزار ہے۔ ہم میں اس کے باعث سے تفریق کے اسباب کھیلوں کا ذوق پیدا ہوا اور تقریباً اُس کے جملہ اقسام کا تعین اسی سے ہوا ہے۔ اور پروفیسر جیمس ایکٹل آویز مبالغہ کے خطا دار ہیں وہ کہتے ہیں ”دس حصوں سے نو حصے دنیا کا کام اسی سے چلتا ہے“ ہمارا نظام تعلیم اسی پر مبنی ہے یہ ایک معاشرتی قوت ہے سرگرم کوششوں کی تھ میں یہی ہے۔ ادنیٰ ادبیات اور فنون کی مقدار اکثر اسی کی برکت سے ہے کیونکہ یہ حوصلہ مندی کا اصلی جوہر ہے۔ حوصلہ مندی سب سے آخر کمزوری شیر لیف ذہن کی ہے جبلت مذکور اسی پر ریر قیادت کا مل معاشرتی شعور ذات کے اپنا کام کرتی ہے۔

رقابت کا ظہور معاشرتی حیات کے روز افزوں حلقہ میں ہوتا ہے اور یہ جنگجوئی کے اتقضان میں بڑھ بڑھ کے داخلہ کرتی جاتی ہے اور محرک اولیٰ کی حیثیت سے اشخاص اور جماعتوں سے اس کو اڑاتی جاتی ہے یہ رجحان اپنے ساتھ ہی ایک ہم تغیر معاشرتی کمال کی حالت میں پیدا کرتا ہے۔ درحالیکہ مبارزت کا جوش شخصوں اور جماعتوں کا برباد کرنے والا ہے وہ ان اشخاص اور جماعتوں کا جو دفاع میں عاجز ہیں مگر رقابت کا جوش براہ مستقیم برباد کن نہیں ہے۔ بلکہ یہ موافقت رکھتا ہے متفقانہ اضطراب کے ساتھ تاکہ وہ اگلی دائمی بقا کے لئے ایک لکھتی زیر اثر اس جوش کے قوم کی دولت سے ایک مقدار اکثر اپنا مال کر لیتا ہے جو اس کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے مگر یہ کہ

ایک جز اپنے مال کا عام کتب خانوں، سفاف خانوں یا لنگر خانوں کے لئے صرف کر دے۔
 واقعی طبعی رحمان رقابت کے جوش کا حفاظت ہے نہ کہ فنا اور بربادی۔ جو لوگ مقابلہ
 میں مار جاتے ہیں ان سے زیادہ کامیاب جوش کو تسکین ہوتی ہے اور کامیاب حریف کا
 ناکام کی محنت کو تاراج کرنا ایک طبعی نتیجہ مقابلہ کا ہے۔ لہذا جس طرح کسی جماعت میں رقابت
 جنگجوئی کی جگہ لے لیتی ہے یہ اس جماعت میں اشخاص کے طبعی انتخاب کو موقوف کر دیتی ہے
 اس طرح تکمیل انسانی ماہیت کی روز بروز انتخاب جماعت پر موقوف ہوتی جاتی ہے۔
 اگر میں الاقوامی رقابت کا مل طور سے میں الاقوامی جنگجوئی کو مٹا دے تو اجتماعی انتخاب بھی
 تقریباً بے اثر ہو جائے گا۔ اس منزل تک اعلیٰ درجہ کی صدمہ جماعتیں بھیجے کار حجامن پیدا کرتی
 ہیں موافق اس قانون کے مجموعی ذہن ایک مدت کے بعد شخصی ذہن کے قدم بقدم ارتقا
 حاصل کرتا ہے۔ اس کی علامتیں ملائمتیں پائی جاتی ہیں کہ قوموں کی جنگجوئی ٹپتی جاتی ہے
 اور اگر جگہ رقابت لیتی جاتی ہے ایسے جنگ و جدال کے عوض محنت اور عقل آرائی
 میں رقابت ہوتی جاتی ہے۔ یہ کہ محاربات جو مابین مذہب قوموں کے ہوتے رہتے تھے
 وہ شخصی خانہ جنگی اور جھگڑوں کی خونریز لڑائیوں کے قائم مقام تھے جن پر جنگجوئی کی روح
 غالب تھی اب اس کار حجامن تجارتی اور محنت کی رقابت کی جانب رہ گیا ہے کبھی کبھی
 ایسے سانحے بازاروں کو قبضہ میں لانے یا جو سرچھے خام پیداوار کے ہیں اُس پر تصرف کرنے
 کے لئے ہوتے ہیں تاکہ کامیاب جماعت تجارتی منافع حاصل کر سکے۔

رقابت کار حجامن جنگجوئی کے عوض ایک سیار حجامن ہے کہ انسانی ماہیت کے
 روز افزوں ارتقا میں اس اہم بلکہ وری عامل کا خاتمہ کر دینا ہے وہ عامل یہ ہے کہ
 انتخاب کے وسیلہ سے جو زیادہ لائق ہیں وہ برقرار رہیں اور جو اُن سے لیاقت میں کمتر ہیں
 (خواہ وہ اتنا خاص ہوں خواہ جماعتیں) وہ فنا کر دئے جائیں یہ نتیجہ اُن کی باہمی
 نزاع کا تھا۔

اب یہ کہش کجا رہی ہے کہ ایک فن بناؤ مینک خوش پیدائی ایجاد کیا جائے یہ نتیجہ ہی
 رجحان کا ہے ۱۲-۴۔

باب دوازدہم

جبلت اجتماع پسندی

باب سوم میں بتا دیا گیا تھا کہ اجتماع پسندی کو ہماری تفریح کے اسباب کے تعین میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور باب چارم میں ثابت کیا گیا تھا کہ تعامل سے ابتدائی ہمدردی کے رجحان کے ساتھ کیونکر انسانوں کو ایک دوسرے کے جذبات میں شرکت کی جستجو ہوتی ہے تاکہ نئی نوع کی کثیر تعداد کے ساتھ مشارکت حاصل ہو۔ تفریح کی صورتوں کے تعین کے علاوہ اس جبلت کو مذہب جماعتوں کی حیات میں بہت کچھ دخل ہے۔ بعض اوقات یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ لندن اور دوسرے بڑے شہروں کی آبادی کی افراط جو خراب کن بھی ہے کسی شخص (اقتصادی معاشی) ضرورت کا نتیجہ ہے۔ لیکن امر واقعی یہ ہے کہ لندن اور دوسرے غدار شہر اگلے وقتوں میں جس کو ایک زمانہ گزر گیا اُن تناسبات سے بہت کچھ بڑھ چکے ہیں جو معاشی (اقتصادی) اور صحت عامہ کی ضرورتوں سے بڑھا ہوا ہے جس طرح بڑے بڑے غول ارنے پھینٹنے کے یا اور جانوروں کی تعداد جن کی طرف باب سوم میں اشارہ کیا گیا تھا بہت کچھ اُس حد سے زیادہ ہو گئی ہے جو مشترک دفاع کے لئے درکار ہے لیکن یہ بیان حقیقت کو پلٹ دیتا ہے۔ یہ ہجوم انسانوں کا شہروں میں انسانوں کا بڑا جھنڈا (گلدہ) بیرونی لوگوں پر ایک مملک جذب کا باعث ہوتا ہے لوگ صد ہا سال سے دیہات میں آباد ہیں اور وہ کبھی نہیں اکتائے۔ شہروں کی گنجان آبادی سے مقابلہ دیہات میں بھی اضمحلال پیدا ہوتا ہے۔ جیسے جانوروں کا حال ہے کہ جس قدر تعداد کثیر ہوگی اُسی قدر اُن میں جذب کی قوت زیادہ ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کرایہ مکان کی زیادتی علم کی گرانی کوڑے کچرے کی فراوانی بیماری گاڑیوں کا ہجوم بدنامی غلاطت ہوا میں مچھلی کی آمیزش کے بھی بڑے شہروں کی آبادیاں روز افزوں کرتی کرتی ہیں حالیکہ قصبات کی

آبادی کم ہوتی جاتی ہے اور گاؤں تو قریب ہے کہ ویران ہو جائیں۔

شہروں کی پیٹریا دھسان آبادی کسی معاشی ضرورتوں کے سبب سے نہیں ہے جو ہمارے نظام محنت کے لئے مطلوب ہوں اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مصافات جہاں محنت کے کاروبار کی حالتیں بالکل مختلف ہیں ان کی بھی یہی افسوس ناک حالت ہوتی ہے۔ اسٹریلیا میں جہاں زراعت یا نلکھ بانی کے جملہ مناسب اسباب موجود ہیں نصف آبادی تمام ملک کی چند شہروں کی تنگی میں سمائی ہوئی ہے جو تہہ سال یرواق ہیں۔ چین میں جہاں محنت کیلئے دست کاری کی صورت میں قائم اور جاری ہے اور جہاں کے اقتصادوی حالات ہم سے بالکل مختلف ہیں کیڈن کے سہ شہر موجود ہیں جن کی آبادی تین ملین نفوس کی ہے ایسے پہنچے ہوئے گنجان آباد ہیں جو حالت لندن سے بھی کچھ بڑھی ہوئی ہے ایسی حالت جو کچھ کم کروہ میں ہے۔

انگلستان میں اس رجحان کو خصوصیت کے ساتھ منسوب کرنا چاہئے ابتدائی تعلیم کی اتناست اور آزادانہ میل جول سے جو مختلف حصص ملک کے باشندوں میں ہو گیا ہے جس نے عدم رسم و رواج کی باندیوں کو شکست کر دیا ہے جس رسم و رواج سے لوگ اپنے وطن کی مسکونت اور آبائی پیسہ کے باندھے تھے۔ کیونکہ رسم و رواج ہی قدامت پسندی کی بڑی اجتماعی قوت ہے جو شخصی اقتصادوں پر قابو رکھتی ہے جب اس قوت میں ضعف آتا ہے تو وہ جبلتیں جن کی جڑیں گہری ہیں خصوصاً اجتماع پسندی کی جبلت کو موقع مل جاتا ہے کہ آدمی کی پسندیدگیوں کا تعین کرے۔ اور دوسرے اسباب نے بھی بلا تکل اجتماع پسندی کی سرکٹ کی ہے اور ہجوم آبادی کے پیدا کرنے میں سہولت پیدا کر دی ہے لیکن غالباً بغیر جبلی بنیاد کے اگر اس قسم کا کوئی اثر ظہور کرتا تو وہ بہت ہی خفیف ہوتا۔

حکومت کے نظم و نسق نے اگلے دنوں میں ہر ممکن طریقہ سے اس رجحان کو قوت بخشی تھی۔ کسی خفیف سے خفیف موقع پر وہ ایک ایسی نمود کا اظہار کرتے ہیں کہ ایک جم غفیر حیرت سے نگراں ہو۔ اس زمانے میں بھی کوئی جدید سڑک نہیں کھل سکتی بغیر اس کے کہ جھوٹے کام کی آرائش اور آئینہ بندی میں ہزاروں یونڈ صرف انوں کی کسی ملک کے شہزادہ کی آمدیں جو اسٹیشن سے سواری کا جلوس نکلتا ہے اُس کے دیکھنے کے لئے ہزار ہا مخلوق اپنا اپنا کام چھوڑ کے محنت قضاوت کرتے ہیں۔ ثابت ہوتا ہے کہ اس جبلت کا ارتقا افراط کے

درجہ پر پہنچ گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس اقتضا کو حد سے زیادہ کام میں لانا اخلاق کی بربادی کے لئے اس حد میں ایک بہت بڑا سبب ہے ٹھیک ہی حالت ہے جو کہ رومانی تان و شوکت کے اخطا طے کے اوائل میں تھی۔

اسی سلسلہ میں ہم پر دینسٹر گڈنگس کے آراء پر بھی غور کریں گے جنسیت کے شعور کے باب میں جس کو یہ دینسٹر موصوف بیا دی اصول نظام معاشرت کا ہم سے منوانا چاہئے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”اپنی پوری وسعت میں جنسیت کا شعور“ حد فاصل ہے درمیان جاندار اور بیجان کے۔ وسیع طبقہ حیوانات میں نوعوں اور نسلوں کا امتیاز سی پیدا کرتا ہے۔ نسلوں کے سلسلہ میں جنسیت کا شعور ٹھیک نسلی اور تمدنی گردہ بندی کی تہ میں ہے یہی بنیاد طبقہ کے امتیاز کی ہے اتحاد کی متعدد صورتوں میں میل ملاپ کے ضابطوں میں اور مصالح ملکی و مالی کی خصوصیات میں۔ ہمارا سلوک ان لوگوں کے ساتھ جن کو ہم ٹھیک اپنے مثل خیال کرتے ہیں جبلت سے بھی اور عقلاً بھی اُس رویہ سے جداگانہ ہوتا ہے جو ہم ایسے لوگوں کے ساتھ اختیار کرتے ہیں جو ہمارے نزدیک ہم سے کمتر مشابہت رکھتے ہیں۔ جنسیت کا شعور یہی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے جس سے معاشرتی جالِ حلیں کا امتیاز ہوتا ہے خالص معاشرتی جالِ حلیں کا امتیاز خالص معاشرتی سلوک یا خالص تمدنی یا خالص مذہبی سلوک سے۔ کیونکہ واقعی زندگی میں یہ ہمیشہ محل ہوتا ہے کامل عقلی تمدنی اور مذہبی (محرم) داعیہ کے کام میں ایک کاری گری ہر تال میں شرکت کرے گا اگرچہ وہ اس کو ناپسند ہو کیونکہ اُس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہونا نا منظور نہیں ہے۔ انھیں وجہ سے دست کار جس کو اپنی محنت کے معاملہ میں حفاظت کے مفید ہوئے میں کلام ہے لیکن تحفظی انتظام کے سرمایہ میں چندہ دیتا ہے۔ جنوبی شریف آدمی جو اتحاد کا معتقد ہے وہ کالیفڈریسی اتر کریت میں سب کے ساتھ قسمت آزمائی کرتا ہے اگر وہ اپنے آپ کو جنوبی باشندہ تصور کرتا ہے اور شمالی لوگوں میں وہ اجنبی ہے۔ اعتقادات کی آزادی ایسے آدمیوں کی کوشش سے پوری ہوتی ہے

سلہ جنسیت کے شعور کو کسی فارسی گوشاعر نے اس شعر میں جس طرح ادا کیا ہے اُس سے بہتر بیان ممکن نہیں۔

کند ہم جن با ہم جنس پر داز کبوتر با کبوتر باز با باز

جو روایتی تعلیم کے قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں لیکن وہ اس میں ملاپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے جس سے علم کی گزرا بچ وہ ہے۔ المختصر جنسیت کے شعور کے گرد اگر دمتام دو اعلیٰ منتظم ہوتے ہیں معاشرتی پسند معاشرتی عزم یا معاشرتی مصلحت کے ارتقا میں۔ یہ تمام جذب جو ہم جنس کو ہم جنس کے ساتھ ہوتا ہے جس کو پروفیسر گڈنگس اس محل پر شعور جنسیت سے منسوب کرتے ہیں میرے نزدیک جماع پسندی کا کام سمجھنا چاہئے جو ذہنی حیات کی بلند سطح اور دایموں کے ساتھ مل کے کار پر داز ہوتا ہے۔ یہ کہ شعور جنسیت کا مشابہت کے درجوں کی معرفت جو ادروں کو اپنے ساتھ ہے ان جملہ صورتوں کی تہ میں ہے جن کا پروفیسر گڈنگس نے ذکر کیا ہے۔ اور جملہ معاشرتی حیات پر اس کا تصور مقدم ہے یہ اسی وقت درست ہے جبکہ الفاظ کے وسیع مفہوم لئے جائیں۔ اگر ہم واقعات کو زیادہ صحت کے ساتھ بیان کریں جن واقعات سے اس فقرہ میں بالا اجمال مراد لی گئی ہے تو ہم کو کہنا چاہئے کہ اجتماع پسندی کی جانور کی اسی حالت میں تسکین پاتی ہے جبکہ اسی کے مشابہ جانور اس کے پاس موجود ہوں اور جس قدر مشابہت زیادہ ہوگی اسی قدر تسکین بھی زیادہ ہوگی۔ اس جبلت کا اقتضا ایک ہی نگاہ میں مختلف انواع کے جانوروں کو اکٹھا کر دے گا اور ان کو ایک ساتھ رکھے گا مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ گھوڑے اور بیل ساتھ ساتھ چرتے ہیں یا مختلف انواع کی چڑیاں ایک غول میں نظر آتی ہیں۔ لیکن جمع ہونا اور ایک ساتھ رہنا ایک ہی نوع کے جانوروں کا زیادہ قوت رکھنا ہے۔ اسی طرح انسان میں بھی اس جبلت کا عمل زیادہ قوی ہوتا ہے جبکہ اور انسان اسی شخص کے سے موجود ہوں جن کا طور اور رویہ بہت مشابہ ہو اور کسی خاص موقع پر ان میں بھی ویسے ہی جذبات پیدا ہوں جیسے اس شخص میں ہوتے یہ صورت مزید تسکین کی باعث ہوتی ہے۔ صریحی مفہوم میں ”جنسیت کے شعور“ میں اعتبار حقیقت الفاظ نسبتاً بلند سطح ذہنی کمال کی داخل ہے اور یہ صورت شعور ذات کے کمال کو چاہتی ہے اور کسی طرح اجتماع پسندی کی جبلت کے عمل کے لئے ضرور نہیں ہے۔ اور ایسا ”شعور جنسیت کا“ (ہم جنس کا پاس) خود کچھ نہیں کر سکتا یہ معاشرتی قوت نہیں ہے یہ محرک نہیں ہے یہ بذات خود کوئی جوش یا خواہش نہیں پیدا کر سکتا یہ صرف سب سے مکمل شعوری عمل ہے جس کے وسیلہ سے اجتماع پسندی کام میں لائی جاسکتی ہے۔ اگر یہ جبلت انسانوں میں مفقود ہوئی تو

نہایت ہی ٹھیک معرفت شخصی مشابہت اور عدم مشابہت کے فرق کی اثر نشیروں کا مایاب نہوتی جو ستور جنسیت سے منسوب کی گئی ہے۔

چونکہ تمام عاشقِ نغمات کی طرف ہماری کشتی مادی نہیں ہے لیکن اقبال پسندی کی سب سے زیادہ تسکین ایسے لوگوں کی صحبت میں ہوتی ہے جو ہم سے بہت مشابہت رکھتے ہیں اسی لئے علیحدگی مشابہ عناصر کی کل جماعتوں میں واقع ہوتی ہے۔ غیر مذہب قوموں میں ہم عموماً ایک ہی قبیلہ کی جماعتیں پاتے ہیں اور وہ قبیلے جن کا خون ملا ہوا ہے قریب قریب آباد ہیں۔ اور آتا رہا اس رجحان کے مذہب ملکوں میں بھی آج تک مقامی امتیاز کی صورت میں باقی ہیں یہ آتا رہی اور ذہنی خصائل میں ان آبادیوں کے جو مختلف اصلاء یا دوسرے وسیع رقبوں میں سکونت رکھتے ہیں پائے جاتے ہیں۔

اسی رجحان کی مثال ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مختصر مقامی صہندی اُن جماعتوں کی جو مختلف یورپی نسلوں سے ہیں موجود ہے اور ہمارے بڑے شہروں میں اس کا ظہور ہم نسل اور ہم پیشہ اور ہم حیثیت لوگوں کی علیحدہ آبادیوں میں ہوتا ہے یہ ایک ایسا طبعی عمل ہے جس سے نمایاں امتیازات شہر کے مختلف حاطوں درجوں میں پائے جاتے ہیں اور ہر محلہ کے باشندوں کی مشابہت نمودار ہوتی ہے۔ اس رجحان سے ہم کو اس غیبی اقدار کی توضیح ملتی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ جن کی حرفت کا مجموعہ واحد ہو کیوں ایک کو جیس میں جمع ہو جاتے ہیں یا قریب قریب کے کوچوں میں۔ گاڑی کے بنائے والے لائیک ایک میں اخبار فروش فلیٹ اسٹریٹ میں۔ طبیب ہارنی اسٹریٹ میں جہاز کے دفتر لیڈن ہال اسٹریٹ میں وغیرہ۔ یہ علیحدگی ہم پیشہ لوگوں کی معاشی مقابلہ کے نظام کو دیکھتے ہوئے بالکل خلاف قیاس ہے یہ کچھ یورپی شہروں سے مخصوص نہیں ہے کیٹن میں اس واقعہ کو دیکھ کے مجھے اور بھی حیرت ہوئی اور یہی اکثر ہندوستانی شہروں میں دیکھنے میں آیا۔

ہم اختصار کے ساتھ خلاصہ جماعت پسندی کے عاشقِ نغمات کا اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ

لے کیونکہ مقابلہ رقابت پیدا کرتا ہے اور رقابت دوری کی حقیقتی ہے پھر یہ ایک ساتھ سکونت رکھنے کا کیا باعث ہے؟ مترجم۔

اگلے زمانے میں جبکہ آبادی کی قلت تھی معاشرت کے ارتقا میں اس نے بہت کام کیا ہوگا لوگوں کے مجمع کو ایک جگہ کر کے اور اسی سے ضرورت معاشرتی تو امین کی پیدا ہوئی ہوگی اور ایسے اسباب فراہم کر دئے ہوں گے جس سے اعلیٰ درجہ کے معاشرتی صفات کا ارتقا ممکن ہو۔ لیکن اعلیٰ درجہ کی جمہذب جماعتوں میں اس کی تاثیر کچھ ایسی اہم نہیں ہے کیونکہ گنجان آبادی کافی اجتماع کی تسکلف ہے۔ اور سہولتیں اجتماع کی زمانہ موجودہ میں ایسی بڑھ چکی ہیں کہ اس کی تاثیر ممکن ہے کہ بطورستقیم خلاف قیاس بلکہ مضرمعاشرتی نتائج پیدا کرے۔

باب سیزدہم

وہ جبلتیں جن کے ذریعہ مذہبی مفاسم معاشرتی حیات پر موثر ہیں

اکثر مصنفوں نے مذہبی جبلت یا جبلتیں لکھی ہیں اگرچہ چند ہی نے ان نقروں کا مطلب صاف صاف بیان کرنے کی محنت کی ہے جو لوگ ان نقروں کو استعمال کرتے ہیں بظاہر ان کا یہ مفہوم ہے کہ یہ مسلمہ مذہبی جبلت خصوصیت کے ساتھ انسان کو عطا ہوئی ہے اور اس کو دوسرے جانوروں کی جبلتوں سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ لیکن مجھے معلوم نہیں کہ علمائے نفسیات سے کوئی بھی اب اس کو ماننا ہے وہ جذبات جو مذہبی حیات میں بطور جزو اعظم شامل ہیں وہ استعظام رعب اور احترام ہیں باب پنجم میں ہم نے ان جذبات کی تفصیل کی تھی اور معلوم کیا تھا کہ استعظام ایک مرکب حیرت اور منفی حیلت ذات (عجز) کا ہے رعب ایک مرکب استعظام اور خوف کا ہے اور احترام رعب اور نازک جذبہ کے ساتھ مل کے بنا ہے۔

مذہب نے متعدد طریقوں سے معاشرتی تکمیل پر اثر ڈالا ہے اور وہ اقتصا جگہ

۱۔ مثلاً پرو فیسر میٹ فرو لکھتے ہیں :- ”یہ تین کہ مذہبی جبلت جس حد تک شہادت مل سکتی ہے (انسان میں یہ عین ایشی ہے یہ ابتدا کر کے کے لئے کافی ہے تاکہ قابل اطمینان تفسیر ہو جائے“ مصنف موصوف ہم سے کہتے ہیں کہ واقعی تسلیم کرنا ایک مذہبی جبلت کا انسان میں مذہب کی تعریف کا ایک جز ہے جب سے شیلر اخیر کے مضامین شائع ہوئے ہیں۔ مطالعہ مذہب صفحہ ۱۰۱-۱۵۳“ ص ۳۔

واسطے سے مذہبی مفہوم نے یہ اثر ڈالا ہے آپس میں ایسے تیر و تسکر ہیں اور انہوں نے اس طرح حل حل کے کام کیا ہے کہ اُن کو متحد ہی سمجھ لینا چاہئے جب ان کے باہمی عمل کی تشریح کی جائے اور معاشرتی حیات اُن کا وظیفہ بیان کیا جائے۔

دہ باب جس میں جنگجوئی کا بیان ہے اُسی میں خوف کے وظیفہ کا مذکور ہو چکا ہے۔ خواہ مفروضہ ابتدائی قانون کی بنیاد درست ہو خواہ منہو خوف نے ابتدائی جماعتوں میں ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جو اُس کی طرف اُس مسئلہ کی بحث میں منسوب کیا گیا ہے۔ یعنی جسمانی تعزیر کا خوف جس کا باعث اہل جماعت کا غضب ہوتا تھا یا ابتدائی انسان کی تربیت پیری میں کار پر انداز تھا۔ خوف ہی سے اُس نے اپنی خواہشوں کو ضبط کرنا سیکھا اور اُن کو حسب ضرورت معاشرتی حیات کے درست کیا۔

لیکن معاشرتی تکمیل کی ابتدائی منزل میں رعب نے بسیط خوف کی تکمیل کی بلکہ کسی حد تک خوف کو دور کر کے اُس کے وظیفہ کو اختیار کر لیا۔ کیونکہ جس طرح زبان کی تکمیل کے ساتھ انسان تصورات پر متصرف ہو گیا استفسار کی جبلت نے جو حیوانوں میں محض اس کام کی ہے کہ جب کوئی نئی چیز دیکھیں تو اس پر توجہ جم جائے تو توں کے ظہور سے متحرک ہوئی ہوگی جو کہ نیچے درجہ کے جانوروں میں محض خوف کی تحریک کا باعث ہوتی۔ اس حلت نے اس کے خیالات کو عجیب امور سے مشغول رکھا خصوصاً ایسے خیالات میں جو صرف عجیب ہی نہ تھے بلکہ خوف ناک بھی تھے۔ یہ امور عجیب درخونہ انسان کے غور و خوض کے موضوع ہو گئے اور وہ ان کی توجہ کے لئے نظریات قائم کرنے لگا۔ مرعوب انسان کو ملائکہ ایسے نظریات کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ اُس کی رہنمائی کریں کہ وہ کیا طرز عمل اختیار کرے ان بڑی قوتوں کے حضور میں۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی انسان میکائی اسباب کے مفہوم سے کلیتاً ناواقف تھا۔ کیونکہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں میکائی اسباب تہذیب فطری طرق عمل کے ایک جز و قلیل

لہ ابتدائی انسان یہ اصطلاح اکثر متعلی ہوتی ہے اس سے مراد ہے وہ حالت انسان کی جبکہ اُس نے مطلق حیوان کے درجے سے تھوڑی سی ترقی کی ہے لیکن ابھی تک شہر آباد ہوئے ہیں نہ لباس اور نہ اسباب خورد و نوش میں شایستگی پیدا ہوئی ہے صرف کچھ لوگ جنگلوں میں ایک ہی جگہ رو دو باش کرنے لگے ہیں بگوارا ابتدائی گاؤں ہیں“ مترجم۔

کی ہے جس سے اُس کی غرض اس حد تک متعلق ہے کہ وہ اُس کی عافیت پر خواہ بری طرح خواہ بھلی طرح اثر رکھتے ہیں۔ ہم میں وہ لوگ جو ابتدائے عمر سے اس مسئلہ کے ساتھ مانوس ہیں کہ اس عالم میں میکا کی اسباب غالب ہیں اور اسی خیال کے ساتھ چھوٹے سے بڑے ہوئے ہیں اس کی تحقیق و شواہد ہے کہ اس مسئلہ کے حل سے فوری تجربہ کے واقعات کی کس قدر توڑ مڑ ڈھری ہوئی ہے اور کیونکر تجربہ کی عظیم کوشش سے اس حد تک رسائی ہوئی ہے۔ وحشی حرکات کے پئے در پئے واقع ہونے سے واقف ہے مگر اس کے تجربہ میں تقاب و اقعات کا ضروری نہیں ہے اور ان امور سے جن سے اُس کی غرض متعلق ہے وہ بہت قلیل جز ہے۔ زمین پر اجسام کا گزرا پانی کا بہنا ہواؤں کا چلنا اجرام سماوی کی حرکتیں (دپالیں) جانوروں اور پودھوں کی نشو و نما اور ان کے حرکات و سکنات بادل کی گرج بجلی کی چمک بارش۔ آگ۔ روشنی اور حرارت کا ظہور اور ان کا س۔ یہ اُن امور میں سے نمایاں واقعات ہیں جن سے اُس کی تعلق خاطر ہے اور ان میں سے کسی میں کوئی ظاہر علامت میکا کی عمل کی نہیں ہے۔ ایک قسم کا تعلق علت و معلول کا جس سے بے علم انسان خوب واقف ہے خود اس کا ارادی فعل ہے جس کا ہر حصہ درجیت جذبہ اور خواہش سے ہوتا ہے اور یہی طبعاً اور ضرورتاً اُس کے لئے ایک مثال ہو جاتی ہے جس پر وہ ہولناک ہواؤں کی علییت کے نظریات قائم کرتا ہے۔ یہاں ہم ایک بھاری مجموعہ کے حاشیہ سے مس کرتے ہیں یعنی تدریجی تکمیل نہ ہی مفہومات کی جن کا تقاب ہم نہیں کر سکتے صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ بروقیسر ٹیلر کا مسئلہ روح حیوانی جس کو اُس نے اپنی عظیم تصنیف ”ابتدائی تہذیب“ میں بیان کیا ہے غالباً ابتدائی انسان مثل ہمارے ممکن تھا کہ بغیر تعجب اُن موجودہ۔ صرف یہ دیکھو کہ غالباً ابتدائی انسان مثل ہمارے ممکن تھا کہ بغیر تعجب اُن فطرت کے فیاضانہ طرق عمل کو تسلیم کرنا ہوگا اور اس پر نہ اُس نے غور کیا ہوگا نہ کوئی استدلال قائم کیا ہوگا نرم نرم بارش روشنی اور گرمی آفتاب کی دریاؤں کی روانی حیوانات اور نباتات کی نشو و نما ان کی سرسبزی اور خوشحالی لیکن خصوصاً تعجب اُن چیزوں اور سماخوں سے ہوا ہوگا جن سے اس کے خوف کو بھی تحریک ہوتی ہے بہ سبب بیماری اور موت کے و با قحط طوفان سیلاب بجلی اور کڑک اور مہیب درندے۔ کیونکہ جبکہ مفید طرق عمل باقاعدہ نرم اور مانوس الطبع ہیں امور مذکورہ ناگمانی آپڑتے ہیں بغیر

پاندی کسی قاعدے کے اور بظاہر اُن میں تلون کا انداز پایا جاتا ہے اور اس لئے وہ غیر مانوس^{الطبع} اور حیرت افزا اور اس کے ساتھ ہی رخِ وہ اور ناگزیر ہیں۔ پس ایسی ہی چیزوں اور سانچوں پر اس زمانہ میں آدمی کے تعجب انگیز خیالات مرکوز ہو گئے اور انھیں پر اس کی تخیل نے کا کیا۔ اسی وجہ سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ قوتیں جن کو اس کی تخیل نے واسطے توصیف ان سانچے کے استعمال کیا تھا وہ اس کی سمجھ میں کم و بیش اجمال کے ساتھ ہولناک قوتیں تھیں اور ہر قوت اس کی ذات اور اس کی قوم پر عیب بہت ڈالنے کے لئے آمادہ رہتی تھیں۔ لہذا وہ ڈرتا اور لرزتا ہوا قدم اٹھاتا تھا (جیونک جیونک کے قدم اٹھاتا تھا) اور تہ دل سے خواہشمند تھا کہ معلوم ہو جائے کہ ان مخفی اور مہیب قوتوں کی آزدگی سے کیونکر بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور جو ہی انسان کی سمجھ میں آیا کہ یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں۔ وہ ان کی اطاعت اور فرماں برداری برائے ہو گیا ہوگا اور منفی حسرت کے جذبے یعنی ہجر کو تحریک ہوئی ہوگی جنکی اصل جبلی اطاعت ہے۔ یا شاید یہ کہنا صحیح ہو کہ جب انسان میں فطرت کی قوتوں کا مفہوم پیدا ہوا ان قوتوں نے اس کی ذات میں اقتضا اور جذبہ اس جبلت کا پیدا کر دیا اور اُس کو فرماں برداری کے انداز پر ڈال دیا جو کہ خاصہ اس جبلت کا ہے جو کہ دراصل ایک نفسی انداز ہے جس میں تعصب نسبت کا مفہوم ضمناً شامل ہے اور ابتدائی انسان نے جب اپنے آپ کو ان قوتوں کے سامنے اس انداز پر پایا یہ اُن کو مجسم اور متعصب سمجھنے لگا اور انکی اوصاف طاقت اور غضب کے اُن سے منسوب کئے جو کہ باقاعدہ اور ابتدائی تحریک دینے والے اس جبلت کے ہیں۔ لہذا اُس کے جذبہ نے ایک ملطف صورت رعب کی اختیار کی (جو کہ ایک نہر اشلیجی مرکب خوف تعجب اور عجز کا ہے) یعنی وہ ان قوتوں سے خوف زدہ اور متحیر ہی نہیں ہوا بلکہ ان کے سامنے عاجزی کرنے لگا اور اُس کی دلی آرزو یہ ہوئی کہ جس بات کے لئے اُن کی ادنیٰ خواستوں^۱ کو پائی جائے اُس کی بجائے اور ی عمل میں آئے۔

۱۔ بعض ان فطری قوتوں سے کم مہیب تھیں پسندت اوروں کے مثلاً بارش اور موجو اات اور نباتات اور انسان نے دیر سے ان قوتوں کے قابو میں لانے کی کوشش کی جس کا آغاز تجویزی اسلوب سے اور اگرچہ بھی علامت کامیابی کی اس تجربے میں پائی ہوگی تو اس کو جاری رکھا ہوگا یہ بظاہر کامیاب طرز عمل باہمی قرارداد سے ان قوتوں پر موثر مان لئے گئے ہوں گے۔ جس حد تک انسان نے اپنے کون میں سے کسی قوت پر

یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مقابلہ میں جب ایک مرتبہ حاصل ہو گئے اور قبول کر لئے گئے اور جملہ ارکان جماعت نے بغیر کسی شک و شبہ کے یقین کر لیا تو یہ اجتماعی پابندیوں کے لئے بہت قوی موثر ہو گئے ہوں گے۔ یہ قوتیں جن کا اجمالی مفہوم حاصل ہو گیا تھا ہر مصیبت میں جو کسی شخص یا جماعت پر آئے یہ توجہ کی جاتی ہو گی کہ ان میں سے کس کی نافرمانی ہوئی اور ابتدائی انسان کسی غیر معمولی فعل کو خواہ وہ شخص سے سرزد ہوا ہو یا جماعت سے ان کی ناخوشنودی کا باعث سمجھ لیتا ہو گا۔ لہذا مفہوم ان مہیب اور مرعوب کرنے والی ہستیوں کا سخت سما ترقی پابندیوں کا باعث ہوتا ہو گا اور یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً اجتماع کو رواجی قوانین زیادہ سختی کے ساتھ نافذ کرنا پڑے ہوں گے بلکہ نسبت اس رسوم و رواج کے جواب تک جاری تھا کیونکہ اب تک خلاف ورزی قانون کی ارکان اجتماع کے خلاف سمجھی گئی تھی مگر اب اگر کوئی شخص رسوم و رواج کو توڑے تو وہ تمام جماعت پر بلاناظر کرنے والا سمجھا جائے گا پس یہ شکست قانون تمام جماعت سے تعلق رکھتا تھا اس لئے کل جماعت کا کام تھا کہ اس کی مانع ہو اور مجرم کو سزا دے۔ ثانیاً یہ کہ اب متعدد اوامر اور نواہی انواع و اقسام کے نافذ کئے گئے ہوں گے کیونکہ جاہلوں کی

تبعیہ تصدیق کے ذریعہ:۔ قابو میں رکھنے اور ان کو دمانے کے قابل سمجھا ہو گا تو اس کا انداز اس قوت کے سامنے اس قسم کا ہو گا کہ میں بھی کچھ کر سکتا ہوں اگرچہ وہ ہمیشہ خائف اور حیران ہی کیوں نہ رہا ہو۔ یہ بیچ دو بیچ جذبہ کی حالت خصوصیت کے ساتھ وہی ہے اور یہی جادوگری کی حقیقت ہے میں سمجھتا ہوں کہ اساسی فرق مذہبی اعمال اور جادوگری میں وہ ہیں ہے جو اکثر بیان کیا جاتا ہے کہ مذہب ان قوتوں کو انحصار سمجھتا ہے اور سحر ان کی شخصیت کا قائل نہیں ہے بلکہ یہ فرق ہے کہ مذہبی اعمال متابعت کے انداز پر ہوتے ہیں اور جادوگری خود سری اور تحکم کے انداز سے۔ اور دونوں صورتوں میں قوتوں کا ایک ہی حال ہے خواہ وہ شخص ہوں خواہ غیر شخص مذہبی اعمال اور جادوگری کے لئے یکساں ہیں دونوں میں ان پر اثر ڈالنا مقصود ہے۔ لہذا انسان کبھی تو اپنے بت کے سامنے گڑگڑاتا اور عاجزی کرتا ہے اور کبھی اُسے دھمکاتا اور بزدل اس سے کام لینا چاہتا ہے ایک حالت میں وہ عبادت کرتا ہے اور دوسری حالت میں جادو کر رہا ہے۔ یہی اساسی امتیاز مذہبی جذبہ کے انداز اور سائنس میں ہے تہذیب کی ترقی کے ساتھ جادو سائنس ہو جاتا ہے ۱۷ مصنف۔

منطوق یہ ہے ”ہر مقدم تالی کی علت ہے“ اور ہر غیر معمولی فعل جس کے بعد کامیابی ہو یا ناکامی اجتماع کی جانب سے ایک رسمی دستور بجا آوری کے لئے بنگیا ہوگا یا ممنوع ہو گیا ہوگا۔ اس طرح سے یہ مضمومات ان آسانی توہوں کے جس کو انسان کے واہمہ نے اختراع کیا تھا خوف تعجب اور اطاعت کی جبلتوں کے وسیلے سے اور ان کے تحت میں عمل کر کے رسم و رواج کی پیدائش اور قیام کے اسباب ہو گئے۔ پس اہمیت ان جبلتوں کے اجتماعی عمل کی اجتماع کے لئے بہت عظیم تھی۔ کیونکہ پہلا مطلوب معاشرت (اجتماع) کا پہلی شرط انسان کے اجتماعی حیات کی (جس کو پیچھتات نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے) ایک سخت پرت (چھلکا) یا ٹکلیا (کھکھ یعنی کیک) رسم و رواج کی تھی۔ جہد للہقا کے معر کے میں وہی جامعیتیں سربر ہوئیں جنہوں نے یہ ٹکلیا پکائی تھی جس نے انسانوں کو ایک دوسرے سے مربوط کر دیا اور ان کے افعال و اعمال کو مقبولہ مقیاس کے موافق بنا لیا۔ یعنی انسانیت کے اقتضاؤں کو ضبط کرنا اور جو لوگ ضبط نہ کر سکے ان کو صحیح ہستی سے مٹا دیا۔

ہم یہی نتیجہ تمام وحشی جماعتوں میں ملاحظہ کرتے ہیں جو اب تک سطح زمین پر باقی ہیں اور ان تمام قوموں میں بھی جن کا کچھ کارنامہ ابتدائے تہذیب کے وقتوں کا ہمارے پاس ہے ان کے افعال کی خواہ وہ شخصی ہوں خواہ قومی ہر قدم پر رسم و رواج نے روک ٹوک کی ہے اور ان کو تابو میں رکھا ہے۔ مثلاً بورنیو میں ایک جمہیت جو نسبی صم پر جانے والی ہو اور مہینوں کی محنت سے اُس کا ساز و سامان درست ہوا ہو برے تسکون کو دیکھ کے گھبرلیٹ آئے گی اور ارادہ کو فسخ کر دے گی۔ مثلاً کسی جیڑ یا کسی طرف سے بانک لگانا کسی خاص وضع سے دریا پار اڑ کے چلی جانا۔ مشتاق دو لکھا دولہن عین شادی کے دن ہرن کا چلانا مکان کے قریب سن کے فوراً جدا ہو جائیں گے۔

ان عجیب اور بیہودہ رسوم کی کوئی استہانہ نہیں ہے فوق الفطرت احکام سے جن کی تائید ہوتی ہے کم شایستہ اور وحشی لوگوں کے افعال پر عموماً حاوی اور مسلط ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں نشو و نما اور فراوانی رسوم کی اگلے وقتوں سے چلی آئی ہے جس زمانے میں چند ترقی کرنے والے امتخاص تہذیب کی اشاعت اور تکمیل میں مصروف تھے۔ یونان اور روما کے کافی حالات معلوم ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عظیم اعلیٰ درجہ کی تہذیب ان ولایتوں کی ایسے لوگوں سے شروع ہوئی ہے

جو ستر پانڈ بھی رسوم و آداب میں سخت جکڑے ہوئے تھے تسل اور دھتیلوں کے اور یہ بھی ثابت ہے کہ جو مذہبی جذبہ ان پر حاوی تھا وہ خوف تھا۔

ہم اعتماد کے ساتھ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ رسمی ادا امر اور نواہی کے ایک مجموعہ کا بنجانا خاص علامت انسانی جماعتوں کی تکمیل کی تھی جنہوں نے ادنیٰ درجہ سے ترقی کی ہے اور مدت ہائے دراز تک باقی رہے ہیں نہ صرف اس لئے کہ موجودگی ایسے رسمی غلاف کی جملہ جستی اور بربری جماعتوں میں پائی جاتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ابتدائی منزلوں میں اس طریق عمل نے جماعتوں کو ایسا مستحکم اور توی بنا دیا تھا کہ جب لہلہائیں رقیب جماعتیں جن میں یہ طرز عمل کامیاب نہیں ہوا ان کے مقابلہ میں نہ ٹھریں۔ اور یہ اصلی مرتبہ اجتماعی تکمیل کا خصوصیت کے ساتھ خوف تعجب اور اطاعت کی جبلتوں کے باہمی عمل سے حاصل جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔

اس بات کا سمجھنا دشوار ہے کہ بعض جماعتوں نے اس رسم و رواج کی تلک کی طرح توڑا کہ وہ ترقی بھی کریں اور باقی بھی رہیں امر واقعی یہ ہے کہ چند ہی جماعتوں نے ترقی کی اور ان سے بھی کترہ تھیں جو اس قدم کے اٹھانے کے بعد باقی رہیں۔ اکثر رسوم کی زنجیروں میں جکڑی رہیں اور یہ رسوم سخت تر ہوتے رہے اور قدیم رسوں سے دور ہاڑے ان کی قدیم صورت بالکل بدل گئی اور ان میں۔ یہ اکثر رسوم بہت ہی لغو اور نامعقول ہیں۔ اکثر صورتوں میں ان کی صورتیں ایسی بے دھنگی اور بے سیل ہیں کہ ان کی نفسیاتی ابتدا اور تالیخ کے باب میں کچھ کنا مشکل ہے اور اکثر صورتوں میں ان کی کثرت اور سختی بڑھ گئی ہے اور وہ اجتماع کے لئے

بلکہ قانون اور شگونوں کا نظام جو رما کے لوگوں میں موجود تھا وہ صرف عمومی خاکہ میں موجود دھتیلوں کے نظام شگون سے مشابہ ہی ہیں ہے بلکہ اکثر تفصیلات میں قریب قریب ان شگونوں کے ہے جو درینو کے وسط کے قبیلوں میں اس وقت پایا جاتا ہے یہ ایک عجیب شال انسانی ذہن کی یکسانی کی ہے۔ (ملاحظہ ہو مصنف کا مضمون شرکت ڈاکٹر ہوس در باب نسبتیں انسانوں اور دوسرے جانوروں کی سرواکی میں رسالہ قرار داد علم الانسانی جنرل آف دی ایسٹرن پانوجیکل انسٹیٹیوٹ سن ۱۹۱۷ء)

سلف فٹل دی کو لوچ نے ایک نہایت عمدہ تصویر مذہب میں خوف کے غلبہ کی قدیم یونان اور روم پر کھینچی ہے۔

معید ہونے کی حدوں سے تجاوز کر گئی ہیں۔

اکثر ممالک میں ہولناک غصہ کا نہ ہب میں روز افزوں غلبہ ہوتا گیا دیوتا روز بروز ظالمانہ اور خوجو اخصال اختیار کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان ملکوں میں قدیم میکسکو کے باشندوں میں مذہبی رسوم جن سے دیوتاؤں کا غصہ دھیمہ کیا جاتا تھا بندیوں کے عول کی قربانیاں تھیں اور ان کے مذبح ہمیشہ انسانوں کے خون میں تر تر رہتے تھے۔

یہ عناصر اور قوتیں ابتدائی مذہب کی قائم رہیں اور اپنا کام کرتی رہیں یہاں تک کہ مذہب ترقی کی بلند تر سطح پر شہقت شکل گزاری کی صورت میں سرعوبیت کے ساتھ ملتا رہا اور اُس کے ساتھ آئینہ کر کے احترام کی صورت پیدا کی۔

یہ تبدیلی مذہبی جو بہ کی ماہیت میں اُن قوموں میں ہوئی جو باقی رہیں در ترقی کرتی رہیں طبعی نتیجہ جہد للبقا میں اُن کی کامیابی کا تھا۔ کیونکہ حقوق باقی رہ گئیں وہ وہی ہیں جن کے دیوتاؤں نے اُن قوموں کو نہ صرف ہلاکت سے محفوظ رکھا اور اُن میں وہ بٹے عام اور قحط اور فوجی مصائب کی بلائیں نازل کرنے سے باز رہے بلکہ فعلاً ان کی تائید کی اور اُن کو دشمنوں پر ظفر یا رب کیا۔ وہ جماعتیں جو ہمیشہ محاربات میں کامیاب ہوتی رہتی ہیں وہ طبعاً یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ فعلی قوت جنگ کے دیوتا کی صورت میں دشمن کے جوڑ بند کو توڑ دیتی ہے اور اُن کو صحیح سلامت اُن کے خاص لوگوں میں پہنچا دیتی ہے تاکہ یہ لوگ اُس کی غلامانہ اطاعت کریں اور ان کی دولت اور قوت میں اضافہ ہو۔ چنانچہ قدیم روما کے لوگ جب وہ پٹے در پٹے لڑائیوں میں قرب وجوار کے شہروں کے ساتھ فتحیاب ہو کے اگلے اور ان کی قوت اور دولت نے ترقی کی وہ طبعاً اور خواہ مخواہ اپنے دیوتاؤں کی بخشش اور انعام پر اکتفا کرنے لگے دیوتاؤں کا خوف اُن کے دلوں سے دور ہو گیا اور شکر گزاری میں کمی کرنے لگے۔

وہ دیوتا جو بالکل ظالم ہیں وہ صرف ایسی ہی جماعتوں میں برقرار رہ سکے جن کو اور جماعتوں سے سخت کشش و کوشش نہیں کھینچتا اور مثلاً آریٹینس میکسیکو کے رہنے والے اور جماعتوں سے نسبتاً کم کی زد و باثر علیہ تھی۔

پھر بھی جملہ مذہب میں خدائی تعزیر کا خوف بڑا کام کرتا ہے اسی کی وجہ سے تو حری رسم و راج کی پابندی اور احکام مذہبی کی بجا آوری ان میں قائم رہی اور ابھی ہے

سخت منڑوں کے خوف کے ساتھ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو نافذ رکھا۔ خدائی قوت مدہمت کے دراز تک غیور دیوتا یا دیوتاؤں کی صورت میں قائم رہی جس کا غضب بعض اتخاص کی نافرمان برداری کے جرم میں کل قوم پر نازل ہوتا ہے۔ یہ ہیئت یعنی اجتماعی ذمہ داری دیوتاؤں کی جناب میں جو فوق الفطرت احکام سے عائد ہوتی ہے اور یہی اس کی عظیم قوت کا باعث ہے کہ وہ دیوتا گویا اجتماعی پابندی کے عامل ہیں اتنیہ دار الحکومت یونان میں باوصف کمال علم و تہذیب کے ایسا ہی مذہب جاری تھا۔ اور ہمارے زمانے تک ہمارے ہی ملک میں یہ اعتقاد اب تک باقی ہے اور اکثر اس کا اظہار ہوتا رہتا ہے (اور ایسا زمانہ حال میں بھی واقع ہوا ہے) کہ قومی عبادت کے دنوں کا لحاظ کیا جائے۔

لیکن جب جماعتیں بڑھیں اور ان کی پیچیدگی زیادہ ہو گئی تو یہ اصول لامحالہ کمزور ہو گئے۔ انسان میں عدالت کا حس پیدا ہو گیا جس نے دیوتاؤں سے اس قدر منطالم کے انتساب کی مخالفت کی وہی دیوتا جن کا شکر گزار ہونا اس نے سیکھا تھا اور اس کا احترام کرتا تھا اور ان سے مرعوب بھی تھا۔ لہذا قانون اور رسم و رواج کی خلاف ورزی کی ذمہ داری کا بار قوم سے ہٹ کر نافرمان بردار شخص پر جا پڑا۔ پھر چونکہ یہ امر یہی ہے کہ اکثر تشریر آدمی ہی دنیا میں عمر بھر کامیاب اور سرسبز رہتے ہیں تو اب اس کا تسلیم کرنا واجب ہو گیا کہ انتقام فوق الفطرت قوتوں کا شخص پر قربے کے اس طرف ہوا کرتا ہے۔ لہذا ہم کو معلوم ہوا کہ جب جماعت میں تعداد انسانوں کی کم ہو اور سب ملے جلے رہتے ہوں تو جماعتی ذمہ داری شخص واحد کے لئے دوسروں کے موافق ہو۔ عقاب بعد الموت کا تصور ہی نہیں ہوتا لیکن جب تعداد افراد کی بڑھ جاتی ہے اور اجتماع میں پیچیدگی پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ اخلاق میں ترقی ہوتی ہے تو اعتقاد اجتماعی ذمہ داری کا کم ہوتا جاتا ہے اور عقاب بعد الموت کا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور یہی رواج اور قانون کی منظرہ دہی کی موثر سند ہے۔ سب سے زیادہ قابل توجہ مثال اس طریق عمل کی دورخ کی آگ ہے جس نے مسیحیت کے سخت اور متعصب فرقوں میں ہمت کچھ کاٹ گیا ہے اور مدتوں تک خوبی اور رعب مذہبی کے قائم رہنے کی عمدہ مثال اس فقرہ سے ہم پہنچتی ہے کہ ”نلال شخص را مبتلاز اور خدا ترس ہے“ اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ راست بازی اور خدا ترسی بعینہ ایک ہی شے ہے یا یہ کہ خوب سمجھ رکھو کہ خوف اجتماعی چال چلن کا شہرہ اور ناظم ہے۔

یہ ایک عمدہ سوال ہے: کہ مذہبی یا بند یوں میں کمی جو زمانہ موجودہ کی مذہب اور تعلیم یافتہ جماعتوں میں جاری ہے آیا مذہبی نرم تعلیمات کے سبب سے ہے یا انتقام الہی کے خیال کو دوسرے درجہ پر ڈال دینے اور شعلہاٹے دوزخ کی بے اعتباری پر اس کا انحصار ہے؟

بعض مصنف یہ مانتے ہیں کہ اگلے زمانے میں مذہب اور اخلاق جدا جدا تھے اور ان دونوں کا قریبی تعلق مذہب جماعتوں میں اجتماعی تکمیل کے اثنائیں نسبتاً زمانہ حال میں پیدا ہوا ہے۔ مذہبی تکمیل کا بیان جو صفحات گذشتہ میں ہوا ہے اعتقاد مذکور اس کے خلاف ہے یہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ ہم مذہب اور اخلاق کے مفہوم کو بالکل ہی تنگ کر دیں۔ اگرچہ اکثر اسلوب سیرت اور خصائل کے جس کو قدیم وحشی لوگوں نے رواج دیا تھا اور جس کی سند وہ عالم بالا سے لیتے تھے ایسے نہ تھے جن کو ہم اخلاق کہہ سکیں بلکہ اکثر صورتوں میں ان سادہ جماعتوں کے ٹٹے مضرت تھے جن میں وہ جاری ہوئے تھے لہذا ہم کسی انتفاعی اصول سے ان کو جائز نہیں قرار دے سکتے تو بھی ہم پابندی ایسے رسم و رواج کی اخلاقی خصائل قرار دیں گے کیونکہ حقیقت اخلاقی خصلت کی معاشرتی اجتماعی فریضہ کی بجا آوری ہے یعنی وہ فریضہ جس کو قوم نے مقرر کیا ہو کہ وہ جس کو خود کوئی شخص حسب اقتضائے خواہش اپنے دل سے معین کرے۔ اگر ہم اخلاقی خصلت کی یہ تعریف کریں جو جامع ہے اور یہی قابل اطمینان تعریف ممکن بھی ہے۔ پس دوسری جماعتوں کے رسم و رواج کیسے ہی یہودہ اور ہمارے نقطہ نظر سے کیسے ہی خلاف اخلاق کیوں نہوں ہم کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اسی رسم و رواج کی بجا آوری عین اخلاق ہے اور ہم کو ماننا چاہئے کہ مذہب ابتدا ہی سے جبکہ نقش اول تھا کسی ایسے طریقہ سے اخلاق کے ساتھ وابستہ تھا جس کو ہم نے مختصراً بیان کیا ہے۔ یہ دونوں چیزیں مذہب اور اخلاق ابتدا میں جدا جدا

۱۔ خوفِ کارل ملیم قدیم صورتوں میں مذہب کی اور اس کا انحطاط زمانہ موجودہ میں۔ اس مضمون پر ریفرس لیبو یا کا مضمون "خوفِ رعب اور عظمت مذہب میں" امریکن جنرل ریلیجس سائیکالوجی جلد دوم ۱۲ ص ۱۲۔

۲۔ البتہ اعلیٰ درجہ کا اخلاق انسانوں میں موجود ہے جو باوصف پابندی مجموعہ قوانین اجتماعی یہ کوشش کرتے ہیں کہ اپنی مثال اور اپنی تعلیم سے اخلاق کو بعض حیثیتوں سے ترقی بخشیں ۱۲ ص ۱۲۔

دہتیں اور جو بعدہ ایک دوسرے سے مل گئیں۔ بلکہ ابتدا ہی سے ان میں قریبی رشتہ تھا اور ایک دوسرے پر اثر کرتی رہی ہیں اور موضوع تکمیل میں ساتھ ہی ساتھ رہی ہیں۔ ہم کو یہ بھی جان لینا چاہئے کہ ایک استوار اور موزوں تعلق دونوں کا ہر عہد میں قوم کی استواری کا موجب ہوا کیا ہے۔

مفروضہ نقشہ قدیم اخلاقی تکمیل کا اصلی اور حقیقی شرط اجتماعی حیات کی کلی تکمیل کا جو صفحات گذشتہ میں کھینچا گیا ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔ اخلاقی خصائل شامل ہیں تا دیب اور تصرف پر نوری اقتضاؤں کے حسب توفیق کسی مجوزہ مجموعہ قوانین کو دار کے۔ اس کی پہلی منزل یہ تھی کہ خواہش پر قابو رکھا جائے بخوف انتقام شخصی۔ اس کے بعد اس نے اس ہمواری سے بذریعہ تین خاص انقلابوں کے ترقی کی۔ (۱) عمومی تسلیم اور رواجی پابندی شخصی حقوق کی جس کا ادعا اولاً اپنی قوت کے بل پر ہوا کرتا تھا اور اپنی ہی برتر قوت پر اُس کا نفاذ موقوف تھا (۲) ترقی انواع افعال میں جس کا نظم و نسق رواجی قانون پر موقوف تھا (۳) ترقی ان قوانین کے اسناد کی تاثیر میں خاص تغیر اس خصوصیت میں داخل کرنا فوق الفطرۃ قوتوں کا تھا یعنی وہ قوتیں جن کو ہم فوق الفطرۃ قرار دیتے ہیں) مثلاً رسم و رواج کے مرئی اور حافظ کی حیثیت سے جس کا نتیجہ (۱) سخت نفاذ رسم و رواج کا کل جماعت کی جانب سے جو اپنے آپ کو مجموعاً مذمہ دار اُن قوتوں کی حضور کی میں تصور کرتی ہے اور (ب) انسانی انتقام کی نفسیں اور تکمیل خدائی انتقام کے ساتھ (۴) انسانوں کے پیدا شدہ میلانات میں تغیر جس میں ذہن کی اُن سینٹوں کی تکمیل شامل تھی جس سے عاقلانہ اور پورا قابو ابتدائی خواہشوں پر ممکن ہو یہ تغیر پہلی منزلوں میں خصوصاً شخصی انتخاب سے اور ما بعد کی منازل میں فوجی جرگوں کے انتخاب سے ہوا۔

اخلاقی تکمیل کی پیدائش میں جنگجوئی (غالبا مردانہ رشک و غیرت کی صورت میں) کی جبلت اور خوف کی جبلت ابتدائی منازل کے اعتبار سے بہت قوی موثر تھے۔ جبکہ آخری منزلوں میں ان اجتماعی قوتوں کے تکرار میں استفسار یا تعجب اور اطاعت کی جبلتوں نے کام کیا اور اس کے بعد کی منزل میں شفقانہ حفاظت کے اقتضائے کام کیا جس کا ظہور خصوصیت کے ساتھ محافظہ دیوتاؤں کی شکر گزاری میں ہوا۔

چند نظمیں استفسار کے باب میں اور کہنا ہیں اس اعتبار سے کہ وہ ایک قوت ہے

جامعات کی حیات میں۔ کیونکہ اگرچہ اس نے بلا شک و شبہ اور استعظام کی صورت میں کام کیا ہے جو نہ سب کی تکمیل میں پیش پیش تھے اور اس لحاظ سے استفسار جماعت کے انتظام کی حفاظت کرنے والی قوتوں سے ہے لیکن اس نے ایک مختلف رجحان میں بھی کچھ کم کارپردازی نہیں کی ہے۔ استفسار کی جبلت اکثر انسانوں کے نہایت قدامت اکتسابات کی تہ میں ہے۔ اسی پر اُس کے محققانہ اور علمی رجحانات موقوف ہیں۔ ہے اس بل بل ایچہ بکل اور دوسرے مصنفوں کا اس امر کو ماننا بالکل بجا ہے کہ آزاد اور موثر عمل ان رجحانات کا کسی جماعت میں نہ صرف سیار تہذیب ہے بلکہ خاص فطرطرت کی ہے جملہ صفات میں جو تہذیب کے اجزاء مقورہ ہیں۔ یہاں اس رائے کے تاہد کی کوششیں نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اس قدر بتا دینا ممکن ہے کہ اس کی حقیقت اُن زمانوں پر جن میں عقلی اکتسابات ہوئے ہیں محققانہ نظر کرنے سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس محققانہ نظر سے معلوم ہوگا کہ وہی زمانے بعینہ اُن زمانوں پر منطبق ہیں جن میں اجتماعی تکمیل ہوئی ہے۔ ہر ایک ایسا عمدہ سی نوم کی حیات میں اُس عہد پر مقدم ہوا ہے جن میں ترقی ایک مقام پر جم جاتی ہے جس زمانہ میں پیشوا ذہن اگلے بزرگوں کے عقلی کارناموں پر نظر کرنا ہی غنیمت جانتے ہیں اور اسی پر ترقی کرتے ہیں کنفوس ارسطاطالیں یا جالینوس کے اکتسابات کو ایسا تصور کرتے ہیں کہ وہاں تک ذہن کی رسائی محال ہے ان کے تصانیف اسناد کے لئے کافی ہیں اور سب پر فوق رکھتے ہیں۔

ناقابل تسکین استفسار متاخرین یورپ اور امریکہ کا ایک ممتاز صفت ہے اور یہی ماخذ ہے روز افزوں قوت کا فطرت پر اور انسان پر جو کہ ہمارے تصرف میں ہے مقابلہ کر رہا ہے میلان شمالی قطب کے دریافت کے لئے یہ میلان ہمیشہ شک کرتا رہتا ہے اور کبھی اس کی تسکین نہیں ہوتی ہماری اس صفت کو مقابلہ کرو اکثر مشرقی قوموں سے۔

لہ اس مقابلہ کی ایک عمدہ مثال وہ خط ہے جو کہ ایک ترکی افسر نے ایک انگریزی محقق کو تحریر کیا تھا۔ انگریزی محقق کے بعض شمار اعداد کے طلب کرنے پر یہ خط لکھا گیا تھا جسوبات تم نے مجھ سے دریافت کی اُس کا بیان کل بھی ہے اور طرعیہ بھی۔ میں مدت العمر اس مقام پر رہا ہوں لیکن انہیں نے گھروں کا شمار کیا اور نہ یہاں کے رہنے والوں کی تعداد دریافت کی اور نہ یہ کہ فلاں شخص اپنے خیر کیا بوجھ

بحث و تحقیق کا رجحان استفسار کی جبلت میں جن کی اہل ہے اگر ہم اُس کے اکتسابات کا مختصر وصف بیان کرنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہو کہ اُس کا خلاصہ وہ ترقیاں ہیں جو مفہومِ علیت کے عنوان کے تحت میں ہیں۔ سسٹم اسٹوارٹ گلین نے عقلی عمل کے اساسی قانون کا بیان اس طرح کیا ہے کہ وہ قانون ترقی کا ہے اس طور سے کہ جس چیز کی کمیت معلوم ہو اس کی کمیت کا دریافت ہونا باہمی تفاعل اور تعامل جملہ شیاؤں کا لینے وہ یہ مانتے ہیں کہ اصلی سبب انسان کی ترقی کا ناقابل اور غلط انداز علیت کے تصور سے صحیح تصور علیت کی جانب پیش قدمی کرنا ہے۔ اور بجائے کوٹ منازل ترقی ترقی عقل یعنی الہیات مابعد الطبیعیات اور اثباتی حکمت وہ امتیاز کرتے ہیں سحری اور فوق الفطری اور علمی منزلوں کا انسان کے مفہوم علیت میں۔

اس ضابطہ ہدی میں حقیقت شامل ہے لیکن ہم کو معلوم کرنا چاہئے کہ فیئرلس پے دیئے نہیں آتیں یہ کہ زمانوں میں اُس کا صاف صاف امتیاز ممکن ہو بلکہ ہر قوم میں جس طرح وحشت سے آگے قدم بڑھایا ہے اُن میں یہ تین طریقے عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور غالباً ہمیشہ ساتھ ہی ساتھ پائے جاتے ہیں گے۔ ہم کو جاننا چاہئے کہ ترقی اس میں شامل ہے اور اس کا نتیجہ ہے کہ دوسری منزل اور خصوصیت کے ساتھ تیسری منزل پہلی پر روز بروز

بقیہ حاشیہ صغیر گذشتہ :- لادتا ہے یا ملاں شخص جہاز کی تیں کیا ذخیرہ رکھتا ہے یہ میرا کام ہے۔ اور اس شہر کی اگلی تاریخ کے متعلق خدا ہی عالم ہے کہ کفار نے کیسی بک بک جھک جھک کی ہو گی قبل اس کے کہ اسلام کی تلوار داخل ہو۔ اس کا دریافت کرنا ہمارے لئے بے کار تھا لے میری جان ! لے میرے بھو لے انسان ! ایسی چیزوں کی جستجو فکر جس سے تجھ کو کوئی سود کار نہیں ہے۔ تو ہمارے پاس آیا اور ہم نے تیرا غیر مقدم کیا جمع سلامت چلا جا۔ اسے فرزند سناؤ کوئی حکمت خدائے وعدہ لا شریک کی توحید کے یقین سے بہتر نہیں ہے اُس لے عالم کو پیدا کیا ہے۔ کیا ہم اس کے مسل ہونا چاہتے ہیں کہ اُس کی خلقت کے رازوں کو تلاش کریں؟ کیا ہم یہ کہیں دیکھو یہ ستارے کے گرد گردش کرتا ہے اور یہ ستارہ جو دما رہے اتنے برسوں میں آتا اور پھر جاتا ہے۔ اس کو جانے بھی دو یہ قدرت نے اس کو پیدا کیا ہے وہی اُس کی حفاظت کرے گا اور راہ پر لگائے گا یہ خط پورا پر و فیض جیسے نعل کیا ہے (ان کی کتاب سے میں نے نقل کی ہے) سسرے لیبارٹری کی کتاب نیزا اور ایلو میو سے ۱۲ ص -

غالب ہوتی ہائے نہ یہ کہ ایک پورے پورے دوسری کی جگہ پر آجائے۔

جادوگری کا تصور اور اُس کی مشق فوری اظہار انسان کی اس خواہش اور احتیاج کا ہے کہ اُس کو ماحول کی قوتوں پر تصرف حاصل ہو حالانکہ وہ ابھی تک اُس کی ماہیت سے بھی آگاہ نہیں ہوا ہے۔ اس منزل پر انسان کو ادراک حاصل ہو جاتا ہے کہ جلد احتیاج ایک دوسرے پر تاثیر کی قابلیت رکھتی ہیں لیکن ان کے باہمی تاثیر و تاثر کا اس کو بہت ہی اجمالی اور غلط معلوم ہوتا ہے۔ لہذا تلازم خیالات کے ذریعے سے جو کچھ اُس کی سمجھ میں آتا ہے وہ اُسی کو طریقیہ عمل قرار دیتا ہے۔ مثلاً جب وہ جانتا ہے کہ پانی پر سے تو وہ کچھ روایتی مٹر بیڑے کے زمین پر پانی چھڑکتا ہے۔ ہوا چلانے کے لئے سیٹی بجاتا ہے یا ہوا کے چلنے کی قفل کرتا ہے قرنا بھونکتا ہے (یا سنگھ بجاتا ہے) بیماری یا ہلاکت ڈالنے کے لئے دشمن کے پتے سے بری طرح پیش آتا ہے درد اور بیماری بدن سے باہر نکالنے کے لئے کوئی مادی شے یا کوئی خیالی وجود بدن سے باہر کھینچتا ہے۔

اگرچہ تعجب ہے کہ اعتقاد ان اعمال کے موثر ہونے کا سائل لگائے دراز تک باقی رہا لیکن چونکہ یہ اعمال اکثر ناکامیاب ہو کر رہتے ہیں لہذا انسان کی دائمی تسلی اُن سے ممنوع ہو گئی ہے یا انسان کا یہ سمجھنا کہ وہ فطرت پر تصرف کرنے کی کافی قوت رکھتا ہے۔ اسی لئے اسان کی تعمیلی قوت نے استفسار یا تعجب پر موثر ہو کے عظیم فوق الفطرت قوتوں کو پیدا کر لیا ہے جن سے وہ مرعوب ہے اور ان کا مطیع ہونا چاہتا ہے۔ جماعت نے ان قوتوں کی معرفت حاصل کر لی ہے اور ایک طریق عبادت اُن قوتوں کے لئے پیدا ہوا جاتا ہے اور فطری حوادث کی توضیح دہتا ہے دراز میں اُن کے تصرف کی دھل پانی ہے کل نہ ترقی کرنے والی جماعتیں روئے زمین کی اسی منزل میں رہ جاتی ہیں (جس کی تشریح صفحہ ۱۶۶ میں اچھی طرح سے ہو گئی ہے) اس منزل میں تعلق علیت کے نظریات غالباً فوق الفطرت اور خفی ہوا کرتے ہیں۔

لیکن اکثر جماعتوں میں اس تمام عہد میں جبکہ فوق الفطرت توضیحات کا غلبہ ہوتا ہے چند آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے استفسار کو موجودہ نظام سے تسکین نہیں ہوتی۔ اُن کا رخ جادوگری کی جانب رہتا ہے اور قوت استفسار ان کو مجبور کرتی ہے وہ فطری قوتوں کے مفہوم کو بہتر طریقہ سے سمجھنے اور براہ مستقیم ان پر اپنا اثر

ڈالنے کے جو یا رہتے ہیں یہ ساحر اور طبیب اور کیمیا گر اور نجومی اور آزاد خیال ہوتے ہیں جو اکثر زمانوں میں اور ہر مقام میں فوق الفطرت طریق عبادت کے اعمال کے ہاتھوں ظلم سمیتے ہیں اور ملعون اور مردود سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر جماعتوں میں جو کہ بعد لبقہ کی کش مکش میں باقی رہ گئی ہیں استفسار کا اقتضا اتنا زبردست نہیں ہوتا کہ وہ بمقابلہ ظلم اور جبر کے سہم ہوں۔ کیونکہ قوت اجتماعی احکام کی جو کہ فوق الفطری قوتوں کے اعتقاد سے ماخوذ ہیں اور ان قوتوں کے تصور سے جو رعب اور احترام کا انداز پیدا ہوتا ہے وہ جماعتوں کے قیام و ثبات کی خاص شرط ہے۔ اور کوئی جماعت مدت دراز تک قوموں کے باہمی تنازع سے عمدہ برآ نہیں ہوی جب تک کہ کوئی موثر نظام مذہبی احکام کا ان میں موجود نہ ہو اور۔ لہذا ابتدائی غلبہ جادوگری کے مفہومات کا تعلق علیت و معلولیت میں ایسی ہی قوموں میں باقی رہ گیا جیسے باشندگان آسٹریلیا جو اپنے مخصوص جغرافیہ خصوصیتوں کی وجہ سے کبھی انتخاب جماعات کی سختی میں نہیں پڑیں۔ در حالیکہ وہ سب جماعتیں جنہوں نے تہذیب میں قابل لحاظ ترقی کی وہ اسی لئے ایسا کر سکیں کہ ان کو فوق الفطری نظام احکام کی بدولت قیام و ثبات میسر ہوا تھا۔

اسی سے مذہب کی قدامت پسندی اور روز افزوں تحقیقات کا باہمی تنازع ناگزیر اور مدت ہائے دراز سے جاری ہے۔ بنی نوع انسان کی ترقی مذہب اور آزاد خیالی دونوں کے ایک ساتھ موجود ہونے اور ساتھ ساتھ عمل کرنے کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ وہ جہتیں جو فوق الفطری اعتقادات کے نظام کی قوت اور ان کی اجتماعی تاثیر اور احکام سے قیام پذیر ہوئیں اور ان کا تحمل کرتی رہیں انہوں نے تحقیق کو بہت ہی کم رو رکھا اور اسی لئے بہت ہی کم ترقی کی دوسری جانب مشکوکیت کی سرسبزی کی اجتماعی انحطاط کے آگے آگے چلتی رہی ہے یہی حال قدیم یونان اور روما کا ہوا۔ علی الاتصال ترقی صرف اس واقعہ سے ممکن ہوئی کہ وہ نوآئید جو تحقیقات سے محال ہوئے وہ ان جماعتوں میں جن میں وہ محال ہوئے تھے جماعتوں کی تباہی کے بعد بھی باقی رہ گئے (جن کے لئے یہ تحقیقات تباہی کا باعث ہوئی)

بلکہ ذہن کی وہ حالت جبکہ وہ مذہبی اعتقاد یا فلسفہ کے محقق مسائل میں شک پیدا کرتا ہے یہاں لائقہی سے مراد ہے ۱۲ مترجم۔

اس لئے کہ وہ تقلیدِ اجتماعتوں کی تعلیم میں لے لئے گئے تھے جن جماعتوں میں قدامت پسندی کی روح علی الاطلاق غالب رہی۔

زمانہ موجودہ میں ایک مختصر قطعہ زمین یعنی مغربی یورپ میں اجتماع نے ایسا نظام پایا ہے جو بذاتِ خود استوار ہے یہ اجتماع بلا کسی قسم کی مضرتِ رسانی کے تحقیقات کی روح کی سرسبزی جانز رکھتا ہے اور اس اجتماع نے استفسار کے اقتضا کو مطلق اعلان کر دیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینا کہ یہ صورت ہے عاجلانہ ہے۔ امر بیع طلب مشکوک رہتا ہے۔ روح حقیقت نے اپنی زنجیریں توڑ ڈالیں اور تان و تسوکت کے ساتھ بلند پروازیاں کرنے لگی اس زمانہ تک طبعی علیت و معلولیت کا مفہوم شریعہ علم میں غالب ہو گیا اور اگر فوق الفطری قوتوں کا مفہوم ابھی تک لوگوں کے دلوں میں باقی ہے تو وہ صنائعِ عالم (جعلِ جلالہ) کے منہم کی صورت میں ہے جس نے اُن قوانین کا تحفظ کیا جس نے اُن کو خلق کیا تھا لیکن علی الاطلاق اُن کے کاموں میں دخل نہیں دیتا یہ بدیلی اعتقادات کی یہ فوری دخل فوق الفطری قوتوں کا بنی نوع کی زندگی میں ضرور ہے کہ فوق الفطری احکام کی اجتماعی تاثیر میں بہت نقصان پیدا کرے آیا ہماری جماعتیں اس طرزِ عمل سے مدتِ مدید تک ثابت اور قائم رہنے کے قابل ثابت ہوں گی مغربی تہذیب کے اہم مسائل سے ہے۔ اس کا جواب ایک رارس ہے جو مستقبل کے سینہ میں غصی ہے۔ اگر اس انقلاب کے بعد جماعتیں باقی رہیں تو اس کا صرف یہی سبب ہو سکتا ہے کہ استفسار کا اقتضا جس طرح خوبی سے اُس نے اپنے کام کا آغاز کیا ہے اُسی طرح جاری رکھے اس سے انسان کی عقل کو روز افزوں ترقی ہوگی اور وہ اپنی ذات پر قائل رکھے گا اور صحیح اور قوی اجتماعی حیات کے اسباب پیدا کرے گا۔

خود نمائی کی جبلت کے متعلق اس فصل میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نہ اس سبب سے کہ یہ جبلت اجتماعی حیات کے لئے مقدم اہمیت نہیں رکھتی بلکہ اس لئے کہ جو کچھ فصلِ اول میں اس کے بارے میں کہا گیا تھا اُس سے اس کی اہمیت کے باب میں میری رائے کا اظہار ہو جا تا ہے اور یہ کہ یہ جبلت خود فیالی کے وجدان میں کیونکہ شریک ہو جاتی ہے اور صحیح ارادے میں کس طرح کام کرتی ہے۔ یہاں میں اتنا اور کہنا چاہتا ہوں کہ میری رائے میں ایسی ہی اصلی اور ضروری شریک اس کی حقیقی مجموعی ارادے میں بھی ہے۔

خاندان یا قبیلہ یا قوم یا اور ہر معاشرتی اجتماع کے وجدان میں یہ شریک ہے ایسا کوئی اجتماع جس سے ارادے کا صدور ہو۔ مگر بحث اور تشریح مجموعی ذہنی طرق کی اس کتاب کے مطالب سے خارج ہے۔ اطاعت کی جبلت کے معاشرتی وظیفے (یا تفاعل) کا بیان کسی قدر فصل اول میں ہو چکا ہے اور گذشتہ صفحات میں اس فصل کے بھی لیکن ایک سب سے ہم اجتماعی کاموں سے تعین (تعلیدی) لحاظ کا قابل تذکرہ انداز انسانوں اور جماعتوں کا ہے ایک دوسرے کے ساتھ اور اس کے بارے میں کچھ اخیر باب میں مذکور ہوگا۔

اس مذہبی رجحانات ابتدائی انسان کی مزید بحث کے طالب علم کو مسٹر ماریٹ کی کتاب "تھریٹولڈ آف ریلیجی" (مطبوعہ لندن ۱۹۰۶ء) (آستانہ مذہب) دیکھنا چاہیے اس کتاب میں ماریٹ مذہب کے ارتقا کا سراغ قبل حیوانی مرتبہ سے لگاتے ہیں جس کو وہ لفظ اینیٹزم سے نامزد کرنا توجیز کرتے ہیں معلوم ہوگا کہ میں نے جو مختصر نکتہ بھی لکھا ہے وہ اس راستے کے موافق ہے۔ مصنف۔

باب اول اکتاب اور تعمیر کی جبلتیں

وہ جبلتیں جس کا ذکر اس سے پیشتر باب سوم میں کیا گیا تھا یعنی اکتسابیت یا طمع اور تعمیر کی جبلت بحکم تقسیم ان کا عمل اجتماعی نہیں ہے لیکن بالواسطہ اجتماعوں کی حیات یران کا پڑا اتر ہے ان کے بارے میں چند الفاظ کہنا مناسب ہے۔

اہمیت اکتساب کی جبلت کی ہمارے موجودہ لفظ نظر سے اس واقعہ پر موقوف ہے کہ اس حالت لے مادی دولت کی فراہمی میں بہت مدد کی ہوگی اگر یہ نہ بھی سمجھیں کہ یہی جبلت اصلی شرط دولت کے جمع کرنے کی ہے۔ دولت کی فراہمی قدیم تہذیب کی قدیم منزلوں سے ترقی کرنے کے لئے نہایت ضروری تھی۔

ابھی تک ایسی قومیں موجود ہیں جو شکار اور جنگلی چیلوں کو جمع کر کے زندگی بسر کرتی ہیں۔ نہ ان کے پاس رہنے کو مکان ہیں نہ کوئی خاص مقام انھوں نے اپنی بود و باش کے لئے مقرر کیا ہے۔ ان کے کوئی ملک بھی نہیں ہے الا اس قدر کہ اُس کو اپنے ہاتھ میں لئے پھرتے ہوں۔ ان لوگوں میں بظاہر یہ جبلت ناقص معلوم ہوتی ہے۔ یا شاید یہ ہو کہ خانہ بدوش طریقے کی زندگی کے باعث یہ لوگ مستقل طریقہ کی بود و باش کے مادی ہوس کے خانہ بدوش گزریوں میں اس جبلت کی کار پر دازی کا ظہور ان کی بڑے ریوڑوں سے ہوتا ہے جس کو بعض اوقات

۱۔ تعمیر نگری لفظ کا سمرکس (Constiuotion) کا ترجمہ ہے علمی اصطلاح میں تعمیر مکان وغیرہ بنانے کے لئے مخصوص نہیں ہے اجزا کو جوڑ کے مرکبات کا بنانا خواہ مادی مرکبات ہوں مثل گھڑی یا گاڑی یا مکان وغیرہ یا ذہنی مثلاً مفرد اور بسیط تصورات سے جدید مرکب خیال یا تصور پیدا کرنا ۱۲ مترجم۔

۲۔ ایک نہایت ہی دلچسپ فقرہ ایسے لوگوں کا پونان بورنیو کے باشندے ہیں۔ یہ بہت ہی خوش کن حلیم اور بردبار و بصورت گوری چہنی نسل جنگلی لوگوں کی ہے ۱۲ مضم۔

ایک ہی خاندان فراہم کر لیتا ہے۔ لیکن اس جبلت کے اجتماعی آثار کا طور اس وقت سے ہوا جب سے زراعت میں توسیع ہونے لگی۔ کیونکہ ہر قسم کے علاقہ دولت کی صورت میں جمع کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یہ تھوڑی سی جگہ میں فراہم ہو سکتے ہیں اور اپنے حجم کی مناسبت سے ان کی قیمت زیادہ سے مدتوں تک جمع رکھے جاسکتے ہیں بغیر کسی بڑے نقصان کے جمع کرنا بھی آسان ہے اور تقسیم بھی اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر لے جانا بھی دشوار نہیں ہے۔ اکثر قوموں کی تہذیب کی معتد بہ تکمیل غلے ہی کے ذخیروں کی فراہمی پر مبنی تھی۔ علاوہ عمدہ سرمایہ ہونے کے اگلے وقتوں سے اس کی خرید و فروخت بھی جاری ہے اور خرید و فروخت یا پیشہ دری تہذیب پر بہت موثر ہوئی ہوگی۔

اگرچہ اعلیٰ درجہ کی تہذیب جماعتوں میں وہ داعیے جو سرمایہ کی فراہمی کے موجب ہوئے بہت ہی پیچ در پیچ ہو جاتے ہیں پھر بھی اکتساب یعنی خواہش محض اسباب پر قابض و متصرف ہونے کی غالباً اصل اصول ہے یہ داعیہ اور داعی کے ساتھ مل جل کے اور ایک دوسرے پر عمل کر کے اکثر علی الاصل یا مجدداً تسکین پاتا رہتا ہے کیونکہ اور سب خواہشیں ایک نقطہ پر پہنچ کے ساکن ہو جاتی ہیں اور ان کی کامل تسکین ہو جاتی ہے لیکن اس کی خواہش روز بروز بڑھتی ہی رہتی ہے اور کبھی سکون نہیں ہوتا گویا کہ یہ تسکین سے آگاہ ہی نہیں ہے۔ چند ہی آدمی خواہشوں کی تسکین کے لئے محتاج پر قناعت کرتے ہیں اور سب خواہشوں کی بلنسبت دولت کی فراہمی کی خواہش بہت بڑھی ہوئی ہے کسی مادی خواہش کے مقصود کے حصول کے لئے اتنی کد کاوش نہیں کی جاتی جتنی دولت کے جمع کرنے کے لئے کرتے ہیں اور اصل مقصد یا نتیجہ سرمایہ کی فراہمی ہے یہ تہذیب اور تمدن کی تکمیل کے لئے ضروری شرط ہے۔ وہ آثار جن سے علم معاشیات کو تعلق ہے اسی جبلت کی کارپردازی کا نتیجہ ہے نہ کہ وہ نظری منفعت ذاتی جس کو علمائے معاشیات اپنے درسوں میں بیان کیا کرتے ہیں اس قول کے تسلیم کرنے کے لئے معقول وجہ موجود ہیں۔ زمین کی ملکیت اور اس پر تصرف اس جبلت کی تسکین کے لئے بہت خوب ہے چونکہ زمین ایک مستقل اور ناقابل فنا صورت ملکیت کی ہے۔ اس جبلت نے نہ صرف بڑی بڑی ذاتی ریاستیں پیدا کرنے میں بہت کچھ کام کیا ہے۔ جس کی غیر محہود افزائش کا رجحان ہر جگہ موجود ہے بلکہ بڑے بڑے محاربات جو ملک گیر کے لئے واقع ہوئے وہ اسی جبلت کی بدولت ہوئے۔

اس قسم کے عماریات خود مختار سلطنتوں کا خاصہ ہے کیونکہ خواہش قبضہ کرنے کی کشش و کوشش کی آمادگی کے لئے زیادہ موثر ہوتی ہے جبکہ نئے مطلوب شخص واحد کی ملکیت ہونے والی ہو بہ نسبت اُس صورت کے جبکہ وہ نئے جمہور کے مشترک قبضہ میں آنے والی ہو۔ اسی سے ممالک میں سلطنت جمہوریہ کے قیام کا یہ عجیب اثر ہے کہ اس بدتر صنف کی جنگ کا نام و نشان نہ ہے۔

خاص اجتماعی اثرات تعمیر کی جبلت کے تعامل کی ضرورت سے پیدا ہوتے ہیں ایسے کاموں میں جو شخص واحد کی قوت سے بالاتر ہیں خصوصاً مکانات کی تعمیر۔ حملہ قوموں میں تعامل کا یہ رجحان بڑی بڑی عمارتوں میں نمودار کرتا ہے عظیم الشان منار سے حیوان پرستوں کے ایک پتھر سے ترشے ہوئے مندر عالیشان مقبرے مثلاً اہرام مصر یہ رجحان اُسی عہد میں پیدا ہوتا ہے جبکہ معاشرت کو شہات و قرار حاصل ہو جاتا ہے اور ان عمارتوں سے اس ثبات و قیام کو اور ترقی ہوتی ہے اور معاشرتی ارتباط استوار اور محکم ہو جاتا ہے۔

باب پانزدہم

محاکات کھیل - اور عادت

باب چہارم میں ہم نے تین اساسی صورتوں پر ذہنی باہمی عمل کی بحث کی تھی۔
 تذکرہ ہمدردی - اور محاکات (یا تقلید) ہر صورت کے باب میں ہم نے کہا تھا کہ باہمی
 عمل کے طریق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ شخص قابل یا معمول کی ذہنی حالت عامل یا فاعل کی سی
 ہو جائے۔ ہر صورت کے لئے ہلکے دو لفظوں کی ضرورت ہے جس سے قابل اور عامل کے
 کام بہ ترتیب بیان ہو سکیں (تذکرہ کسی بات کو سمجھا دینا یا یاد دلانا اس کو اصطلاحاً اشارہ بھی
 کہہ سکتے ہیں) کا مفہوم عامل کے فعل پر دلالت کرتا ہے تاکہ معمول کی ذہنی علی حالت مثل عامل
 کے ہو جائے لیکن معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے الا یہ کہ رکیک
 لفظ ”مشاڑا لہ“ اختیار کریں ”محاکات“ اور ”ہمدردی کرنا“ عامل کے فعل پر دلالت
 کرتے ہیں تاکہ معمول عامل کے فعل یا افعال کی مماثلت پیدا کرے۔ لیکن اس طریق عمل
 میں معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ چونکہ یہ تینوں طریق عمل
 ایک ساتھ مل کے اجتماعی حیات میں کاربرد از ہوتے ہیں۔ ہم کو لفظوں کی عدم موجودگی سے
 جو مشکل پڑی ہے اس سے ایم ٹارڈی کی پیروی کرنے سے بچ سکتے ہیں مصنف مذکور
 نے لفظ محاکات کے مفہوم کو اس قدر وسعت دی کہ اس میں تینوں طریق عمل داخل
 ہو جائیں جبکہ معمول کی جانب سے نظر کریں۔ اگر ہم ایسا کریں تو ایک اضافی لفظ کی
 اور ضرورت باقی رہتی ہے جو تینوں طریقوں پر دلالت کرے جبکہ وہ عامل کی جانب
 سے دیکھے جائیں۔ میں دو لفظیں ترسیم اور ارتسام اس مطلب کے لئے تجویز کرتا ہوں کہ
 ان سے یہ مفہوم لیا جائے۔

ارتسام اور تقلید (محاکات) اجتماعی حیات کے لئے نہایت ضروری ہیں۔ ان کی
 ضرورت اساسی ہے۔ ایم ٹارڈی لکھتے ہیں۔ اور تقلید کو اصل اصول اجتماعی حیات کا

قرار دیتے ہیں مصنف موصوف نے اس کی اہمیت کے باب میں کوئی مبالغہ نہیں کیا ہے۔ فصل اول میں ہم نے بعض طرق پر غور کیا تھا جن سے تقلید ہونا را امتحان کو گویا ایک سانچے میں ڈھالتی ہے اور شخص کو اجتماع کے اُس صنف کے شاہرہ بناتی ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہے۔ اس فصل میں ہم تقلید کے نتائج پر اجتماعی نقطہ نظر سے غور کریں گے بحیثیت مجموعی کہ شخصی تکمیل کے نقطہ نظر سے۔

تقلید اول شرط ہے کہ مجموعی ذہنی حیات کی تعلیم یا تحقیق مجموعی ذہنی حیات کی ایک اور جلد کے لئے محفوظ رکھا ہوں جاوے۔ اس مضمون کو صرف یہ دکھانے کے لئے کہ انسانی گروہ کے ایک رکن ہونے کی حیثیت سے خواہ وہ گروہ کسی قسم کا ہو۔ فکر کرتے ہیں محسوس کرتے ہیں اور کام کرتے ہیں خواہ وہ گروہ ایک جہم غصیر آدمیوں کا ہو کوئی انجمن ہو خواہ کوئی تمدنی یا مذہبی جماعت ہو منہر ہو یا قوم ہو یا کوئی معاشرتی مجمع ہو۔ اُن کے مجموعی افعال سے ظاہر ہو جائے کہ ذہنی طریقے ہر انسان کے بالکل بدلے ہوئے ہیں اس واقعہ کے وسیلے سے کہ اُس نے فکر کی یا محسوس کیا یا عمل کیا بحیثیت ایک فرد گروہ کے اور باہمی ذہنی عمل اُسی گروہ کے اور ارکان کے ساتھ اور کل گروہ کے ساتھ مجموعی حیثیت سے۔ معاشرتی گروہ بندی کی لپیٹ صورتوں میں تقلید (اُس وسیع معنے کے ساتھ جس کی تعریف سابقہ ہو چکی ہے) خاص تر طور پر اس عظیم انقلاب کی ہے شخص کے ذہنی طرق عمل میں۔ اور مکمل صورتوں میں معاشرتی اجتماع کے بھی اس کی حرکت بطور ایک بنیاد کے ہے (اگرچہ اُس میں ہرچہ شرکت اور عالموں کے بہت کچھ پیمیدگی پیدا ہو جاتی ہے) تاکہ وہ جو دور عمل مجموعی ذہن کا ممکن ہو جائے اُس کا مجموعی تدبیر جذبہ سیرت اور ارادہ۔

بغیر اس کے کہ ہم مجموعی ذہن کے حالات یا سیرت اور افعال کے ساتھ میں اس سے زیادہ دخل دیں ہم بعض خاص خاص مفید نکتوں پر جن کا ظہور تقلید سے بحیثیت ایک معاشرتی عامل کے ہوتا ہے نظر کریں۔

انسانی امتحان کی ہستی کی تکمیل میں تقلید بہت موثر ہے جس کو ہم نے ملاحظہ کیا اسی کے ردیہ سے بچا محض حیوانی خواہشوں کی زندگی سے ضبط نفس اور تدبیر اور عزم باجورم مرتبہ پہنچتا ہے۔ اور تقلید نے ایسا ہی کام انسانی نسل اور انسانی جماعت کی تکمیل میں کیا ہے۔

انسان کی ذہنی ساخت اعلیٰ درجہ کے حیوانات سے بہن امتیاز رکھتی ہے کیونکہ اس کی قوت میں تجربہ سے استفادہ کرنے میں جدید اسلوب رد عمل کے لئے ایجاد کرنے میں اور متعدد موقوفوں کے لئے اپنی زندگی کی مناسبت پیدا کرنے میں۔ یہ نوعیت انسان میں بظاہر اس پر موقوف ہے کہ اُس کا دماغ بہت بڑا ہے۔ دماغ میں عصبانی مواد بھرا ہوتا ہے جس میں کل پذیر کا خاصہ ہے جس کا حجم اُن حصوں کے مجموعے سے بڑھا ہوا ہے جن کا نظام پیدا اُتشی ہے اور جو ہر دماغ کے نیم کرہوں کا جزا عظم یہی مواد ہے۔ بڑا دماغ اور وسیع استعداد ذہنی درستگی اور اکتساب کی جو اس کے ضمن میں داخل ہے انسان کی اجتماعی حیات کے ارتقاء کے ساتھ ہے ان کی تکمیل بھی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی بان۔ نے کھم۔ نے فی کی چونکہ اجتماعی حیات کے کمال میں تو موثر ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کے لئے جو معاشرتی اجتماع سے جدا گانہ زندگی بسر کرتا ہو جزو اعظم اس دماغ کا اور استعداد تعلیم اور اکتساب کی بے سود ہوگی اور ذخیرہ علمی اور اعتقاد رسم و رواج خواہ اکتسابی ہو خواہ تقلیدی جب نبوں کے تودہ استعداد بھی معطل اور بیکار پڑی رہے گی۔ در حالیکہ انواع حیوانات نے ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ مدارج ذہنی میں ترقی کی بذریعہ ترقی پیدا اُتشی ذہنی ساخت کے جو اُس نوع کے لئے مخصوص تھی۔ انسان نے جب سے انسانیت میں قدم رکھا کیفیت اور کثیت کے اعتبار سے علم اور اعتقاد اور رسم و رواج جو کسی اجتماع کی روایت میں داخل ہے اُس نے ان سب کے وسیلے سے ترقی کی۔ اور اپنی جماعت کے اخلاقی اور عقلی روایت کے تفوق سے مہذب انسان کی نوعیت موجودہ دہائیوں پر اور اپنے آبائے اولیں پر اگر بالکل یہیں تو اکثر یہ ضرور موقوف ہے۔ یہ زیادتی اور ترقی روایت کی بہت سے مدارج طے کر چکی ہے جب اس مرتبہ پر پہنچی ہے ذرا ذرا سی باتیں جن کی نسبت کچھ ایسی اہمیت نہ تھی پہلے درجے نسلوں میں چند موجود اذ بان نے شروع کی تھیں اور وہ معاشرتی روایات میں داخل ہو گئیں خواہ جمہور نے اُن کو مان لیا خواہ تقلیداً اکتساب کیا۔ اسی کا مجموعہ تعلیم تہذیب ہے بالکل یہ یا اکثر یہ جو کہ مذہب یورپ کو عقلاً اور اخلاقاً یورپ کے عہد الجرح کے انسانوں سے ممتاز کرتا ہے پس یہ جملہ اور ایک لفظ روایت میں

لے عہد الجرح قبل از عہد الجرح جگہ فلات تیل اور لوہے دعوہ دریافت ہوئے تھے پھر کے آلات و عہد بنائے جاتے تھے اُس زمانے کے لوہے عجائب خانوں میں موجود ہیں ۱۲ م۔

مخصوص میں اور کل روایت تقلید کے وسیلہ سے موجود ہوئی ہے کیونکہ تقلید ہی کے وسیلہ سے ہر نسل اپنے سابق کی نسل کی روایت کو اخذ کر کے اپنی بنالیتی ہے اور تقلید ہی کے ذریعہ سے اگر کوئی ترقی کی بات کسی ذہن میں آئی جن ذہن میں سب سے کمیاب شے یعنی ایجاد کا تہرہ بڑ گیا ہو وہ بات اس کی جماعت کی روایت میں شریک ہو جاتی ہے۔

پس تقلید نہ صرف جماعت کی بڑی قدامت و دست قوت ہے بلکہ یہ کام معاشرتی ترقی کا جوہر ہے۔ ہم اس کے اجتماعی اعمال پر ان ۱۰ عنوانوں کے تحت میں اختصار کے ساتھ نظر کر سکتے ہیں۔

تقلید قدامت پسندی کے عامل کی حیثیت سے

کسی ملک صلح معاشرتی طبقے مکتب دارالعلم پیشہ یا جماعت یا کسی قسم کے افراد میں خوشا ہمتیں ہونی ہیں جو ان افراد کو ارکان کسی دوسری ویسی ہی جماعت کے ارکان سے ممتاز کرتی ہیں وہ خصوصیت کے ساتھ باہمی میل جول ربط و ارتباط سے ارکان کے ہوتی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کی نقل (تقلید) کرتا ہے اور تقلید آدہ سب ایک ہی روایت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ اسی عنوان میں زبان مذہب تمدنی اور اخلاقی اعتقادات اور عادات و خصائل خورد و نوش لباس بود بابتی (فرج) اور معمولی افعال انسانوں کی زندگی کے جزو اعظم ہوتے ہیں۔

ایک جمالی تعین کی اساعت عام ہے کہ قومی خصائص کسی ملک کے رہنے والوں کے

لہ یہ ملاحظہ توجیہ تقلید کے اجتماعی اعمال کی سمت کچھ مسر تارڈی لے متہور رالہ لیر ٹس دی ل امیٹش سے ماورد ہے ۱۲ ص -

۱۱ گہ ستہ صدی میں اعتبار اس قوت کے حص سے معاشرتی ماحول قریب کا اثر فرد واحد پر پڑتا ہے انقلاب عظیم واقع ہوا ایک یہ کہ صورت ہر شخص کے مدہ ہی اعتقاد کی اس کی جماعت میں کرتی ہے بالکل درست تھا بلا کسی استثناء کے حلہ قدیم تر عودیں اور جمہور کے باب میں اب تک درست ہے ایسا ہی صعب تمدنی روایت کے اتر کے ارے میں بھی ہوا ایک اس تک یہ کہ مدت تک پراہمت نظر میں درست ہے کہ ہر لڑکا لڑکی جو اس پر مایہ دہوتی تو یا تو وہ جیوٹا سا یا جھوٹی سی لہر ہے (آنا نیال) یا جیوٹا یا جھوٹی کنسرو ٹیو (قدامت پسند) یا یہ کہ تقریباً تمام زندگی اسی طرح بسر ہوتی ہے ۱۲ ص -

اکثر پیدائشی خاصے ہوتے ہیں۔ مگر اس تصور مسلمہ کی غلطی میں کلام کرنا فضول ہے، اور یہ کہ قومی خصوصیتیں کسی نہ کسی طرح وہ جملہ امور جو یوروپین ممالک کے باشندوں کے مابین امتیاز ہیں یہ سب بالتخصیص مختلف روایات کے منظر ہیں۔ نسلوں اور نسلوں کی صفوں کی ذہنی ساخت میں پیدائشی فرق ہیں اور یوروپین ممالک کے باشندوں میں اور یہ پیدائشی خصوصیتیں بہت اہم ہیں۔ اس سبب سے کہ یہ خصوصیتیں مدت ہائے دراز تک مستقل حمایت کا بارت ہوتی ہیں یا ایسا اثر کرتی ہیں جس سے قومی تعلیم و تہذیب اور روایت ایک سانچے میں ٹھہل جائے لیکن پیدائشی خصوصیتیں نسبتاً بمقابلہ قومی خاصوں کے جس کو ہر شخص اپنی شہر گنتہ سے کسی جماعت میں کہتے ہیں کہ کتاب کرتا ہے خفیف ہوتی ہیں اور ان اکتسابی خصائل کے ہوتے ہوئے جو خارجاً اذکار کے لئے پیشخصی خصوصیتیں جھپ جاتی ہیں۔ اگر ناظر کتاب کو ان سیانات کی حقیقت میں شک ہو تو اس کو چاہئے کہ تحقیق سے کوشش کر کے فرض کرے کہ اس نصف صدی کی مدت میں ہر بیچہ جو انگریزی ماں باپ سے پیدا ہوا ہے وہ اس طرح کہ جیسے کوئی جادو کی جھڑی چھو کے سحر کرے فوراً فرانسیسی یا کسی اور یورپی بیچے سے بدل جاتا ہے۔ اس نصف صدی کی مدت کے گزرنے کے بعد انگریزی قوم فرانسیسی قوم کے اشخاص سے بنی ہوئی ہو جائے گی اور فرانسیسی قوم انگریزی نسل کے اشخاص سے۔ میں خیال کرتا ہوں کہ یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کامل تبدیلی کے جو قومی خصائل میں واقع ہوئی دونوں قوموں کی قومی خصوصیات میں بہت ہی کم فرق پڑے گا۔ فرانسیسی فرنیچہ زبان بولتے ہوں گے اور انگریز انگریزی زبان مع جملہ مقامی اختلافات کے جس کے ہم عادی ہیں اور تلفظ میں بھی نامعلوم سا فرق ہوگا۔ فرانسیسی مذہب غلبہ کے ساتھ رومن کلیتہاً لک در انگریزی قوم میں اختلافات فرقہ پرستوں کے موجود ہوں گے۔ تمدنی انتظامات میں کوئی زیادہ تغیر ہوگا رسم و رواج اور عادات ہیں دونوں قوموں کے ایسی تبدیلیاں واقع ہوں گی جو مرد و عورت سے منسوب ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک باریک بین مبصر کو دونوں قوموں کا ایک دوسرے کے قریب ہو جانا محسوس ہوگا۔ فرانس کا رہنے والا اب بھی فرانسیسی ہی ہوگا اور انگلستان کا رہنے والا انگریز ہی رہے گا ظاہر نظر میں البتہ جسمانی صورت دونوں قوموں کی ایک دوسرے میں تبدیل ہو جائے گی ہم اس پر بھی ترقی کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی حال ہوگا اگر ایسا مبادلہ بچوں کا انگلستان اور کسی ایسی قوم میں ہو جن سے کمتر محانت ہو مثلاً

ترک یا جا پانی۔

علیہ روایتی خصائل کا جس کو ہر نسل تقلیداً اخذ کرتی ہے اور پر پیدائشی خصائص کے قائم رہتا ہے نہ صرف اُس اعتبار سے جس کا ابھی تذکرہ کیا گیا ہے بلکہ اُن کاموں کے اسلوب میں بھی جو اصلاً شخصیت کے مظاہر تصور کئے جاتے ہیں مثلاً مختلف کارستانیوں فنون کی سائنس کی ادب کی باہمی بول چال کی اگرچہ ان میں کمتر مشابہت کا ظہور ہو۔ اس عہد میں قوموں کا باہمی میل جول بکثرت بڑھ گیا ہے جس نے قومی اختلافات اور خصوصیات کو بہت کچھ مٹا دیا ہے اور اب یہ گرج ہے کہ ہم قدیم عہد پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ قوت تقلید کی انسانی کردار کے ان تہوں میں اور جملہ امور میں بھی شخصیت یا پیدائشی خصوصیتوں پر بہت غالب ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم پچھلے زمانے میں جاتے ہیں اور تعلیمی ہمواری زیادہ جہت اور خصوصیت مقامی کے ساتھ جملہ عناصر تہذیب بائے جاتے ہیں یہ روایتی خصوصیتیں ایسی استوار ہیں کہ آثار قدیم کے ماہر اور علم الانسان کے عالم اطمینان کے ساتھ گزشتہ معدوم قوموں اور سلولوں کی تعلیم اور ان کی مناسبات کا سراغ لگاتے ہیں جو روئے زمین کے بڑے بڑے رقبوں پر آباد تھیں اور ہر ایک کا ایک بڑا زمانہ گزرا ہے یہ ماہرین اور علماء قدیم مقبروں کی وضع سنگ تراشی کے انداز تعمیر کی خصوصیتیں اور ظروف کلی یا سفال کی شکلیں جیوٹا یا بڑا ہونا اور ان کے نقش و نگار قدیم اسلحہ یا در کوئی دیر یا مصنوعی اشیاء جن کی تھنوں کے عمارت میں جانے کا طرز کسی قسم عمارت کے لئے ان امور کو ملاحظہ کر کے سلف کے آثار در یافت کرتے ہیں۔

یہ ایک کلی قانون تقلید ہے کہ طرز افعال میں زیادہ تر استقلال اور استحکام پایا جاتا ہے بہ نسبت تغیر اور احساس کے اطوار کے اسی لئے بہت قابل ملاحظہ مثالیں لگے منازل تہذیب کی اعمال اور رسوم کی صورت میں ملتی ہیں جن کا مفہوم اور اصلی اغراض مدت سے فراموش ہو گئے یا بالکل ہی بدل گئے اور جدید صورتیں پیدا کر لیں۔ ایک نہایت دلچسپ مثال قدیم رسوم شادی بیاہ کے ہیں جو ابھی تک باقی ہیں مختلف یورپی دیہات میں اس زمانے میں یا قریب قریب زمانہ موجودہ دھن کو گرفتار کر لانا ہے اور واقعی جا دل پھینکنے اور

لے دھن کا گرفتار کر لانا یا غیر الانا چند دوساں کی جنگلی قوموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مثلا وکس میں گوڈو کی قوم میں ابھی تک یہ رسم موجود ہے اگرچہ اب فی الحقیقت رر دوستی گرفتار کر کے ہیں لائے لیکن اُس کا

برائی جوتیوں کا پھینکنا دو لہاک کی خصوصیتی کے وقت جواب تک ہم لوگوں (انگریزوں) میں جاری ہے غالباً آخری نشان تغلبی ارواح کا اب تک باقی رہ گیا ہے بعض حصوں میں یورپ کے ایک اور علامت قدیم اردراج کی یائی حاتی ہے یعنی دامن کو خرید لینا دو لہا اپنی دامن کے ماں ماں کو چید دانے غلہ کے دیتا ہے عجب تر تو یہ ہے کہ قدیم رسم باقاعدہ عمل کی صورت میں اب تک موجود ہے جہاں حقیقی معاملہ کی صورت بدل کے بالکل نکل کی صورت پیدا کی ہے توقع یہ کیجاتی ہے کہ دامن اپنے ہمراہ دو لہاکے یا اس اُس کے خریدنے کے لئے ایک معقول رقم جینر کے نام سے لاتی ہے۔ اسی طرح تقریباً قدیم وضع کے دیما تاتی تموار قدیم رسوم کے آثار ہیں جواب تک باقی رہ گئے ہیں نہ کفر جست کے رسوم و عبادات جن کے وسیلے سے ہمارے آباؤ اجداد دیوتاؤں کو مناتے اور ان کی عزت کرتے تھے یعنی وہ قوتیں جن کو وہ فطری طرق عمل کا جو ان کی خیر و عایت سے تعلق رکھتے تھے سرپرست و حامی جانتے تھے۔ ماہ مئی کے دن کا اتوار متلاً غلاً ایک باقی ماندہ اتر اُسوں کا ہے جن کے ذریعے سے وہ روئیدگی کے دیو یا دیوتا کی پرستش کیا کرتے تھے اور اُس کو مناتے تھے۔ اس کی متعدد مثالیں بیان کیجا سکتی ہیں اس زمانے میں ان مذہبی عبادات کا انقلاب محض تعطیل کے جشن کی صورت میں مختلف قدیم گوتوں میں دنیا کے دھوم دھام سے جاری ہے۔

یہ رجحان رسوم کے تقلیداً باقی رہنے کا اس زمانے کے بعد بھی جبکہ ان کا اصلی منشا سنیا سنیا ہو گیا تھا مدت تک بہت ضروری اتر رکھتا ہے نہ کہ وہ محض عجائبات کی صورت میں علم انسان کے ماہرین کے لئے محفوظ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعد فراموش

تقریباً نصف گزشتہ:۔ مئی یا صورت اب تک موجود ہے دامن کو ماسنوار کے گاؤں کے ماہر کھڑا کرتے ہیں اس مقام سے دو لہا دامن کو اٹھا کے لیجا تا ہے ۱۲ متر جم۔

۱۷ خصوصیت کے ساتھ ملاحظہ ہو یہ دیرس جی فریزر کی کتاب (کوڈز) کو) سہری ستاح ۱۲ مم۔

۱۸ یہ طریقہ بہت سرعت کے ساتھ جوائن ناریل اسٹریٹس میں جاری تھا جس راسے میں میں نے وہاں جیدادہ بسر کرتے تھے اب سے دس برس پہلے۔ وہاں کے ماسنوارے عیسائی ہو گئے تھے (برائے نام ہی مئی) میر۔ وہاں جانے کے ہیں برس پہلے ۱۲ مم۔

ہو جانے اصلی عرص و غایت کے ان رسوم کا مفہوم بدلا اور نئے معنی پہنائے گئے اور نسل در نسل اس جدید مفہوم کے ساتھ محض تقلید سلف کے طور پر جاری رہے اگرچہ واقعہ کی ماہیت کے اعتبار سے یہ شاید نا در ہی ممکن ہو گا کہ ان انقلابات اور ترمیمات کی کوئی اصلیت سوا قیاسات کے دریافت ہو سکے۔ اس قسم کے طریق عمل کی ایک مثال ہم رابرٹسن اسمتھ کا قیاس اس باب میں کہ ہیئت روتن رہنا منج کی آگ کا جو اکثر اقوام میں حیات اور قبائلی و برہمنی کی علامت قوم یا تہ کے لئے مانی گئی ہے یہ جدید مفہوم ہے اس آگ کا نشان ہے جو قربانی کے بچے کھچے حصوں کے جلا دینے کے لئے کام میں لائی جاتی تھی جن کا پھینک دینا یا کسی اور طرح سے دور کرنا ہرگز ناجائز نہ تھا۔ اور اکثر اعلیٰ درجے کے مذاہب میں ایسے رسوم جو کسی شعار کی یادگار میں مقبول وجہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ قدیم رسوم کے یادگار ہیں جس کو جدید مفہوم دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر اے کس اس کے آگے جاتے ہیں اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں کہ سب با اکثر قصص اور تعلیمات اور فی الواقع تمام مذہبی مفہوم ادنیٰ درجہ کی تنذیب کے اسی جدید ترجمانی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ یادگار ایسے رسوم کے ہیں جو کسی زمانے میں عملاً مفید تھے۔

بعض قوموں میں قدامت ہندی کی تقلیدی قوت بلا شک زیادہ قوت کے ساتھ طور پر برہمنی ہے بہ نسبت دوسری قوموں کے۔ قوت رسم و رواج کی جموگات تنذیب کی بہت ہواری پر زیادہ استوار اور فائق ہوتی ہے۔ ایسی قوموں میں جملہ افعال کا جواز اور اعلیٰ درجہ کا حکم اور مقبولیت رسم و رواج کو حاصل ہے۔ اور میز ان تنذیب میں معتد بہ ترقی کرنے کے بعد بھی ممکن ہے کہ ان میں پھر ایک بار جمود کی حالت پیدا ہو روایت کی فوقیت کے تحت میں اور اس کو قیام رہے کیونکہ کوئی جدت کوئی ایجاد قوم میں نہیں ہوتا خارج سے جدید تقورات نہیں آنے پاتے کیونکہ کوئی شخص یا کوئی اور قوم اس قوم کی نظریں و قوت نہیں رکھتے جو ان کے اسلاف کے ہم پلہ نہ ہوں اور ان کی گذشتہ عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت نہیں چھیتی۔ احتمالات جو مقبول درجہ پر تنذیب کے پیچھے چکے ہوں اور ان میں ایسا نظام قائم ہو چکا ہو جو خارجی سخت حملوں کا دفاع کر سکتے ہوں مدت تک بلا کسی تعمیر کے موجود رہیں گے جیسا کہ ہم چینی قوم میں ملاحظہ کرتے ہیں میں ہرنسل کے بعد وقت

سلف کی زیادہ ہوتی جاتی ہے کیونکہ ان پر مردِ ایم کا پردہ پڑا ہوا ہے اور رموز کی تاریکی چھا جاتی ہے اور اس طرح رسم و رواج کی ٹکلیاں سخت تر ہوتی جاتی ہے جس کا توڑنا مشکل ہوتا جاتا ہے۔

تقلید ترقی کے عامل کی حیثیت سے

اگرچہ اجتماعات کی حیات میں تقلید رسم و رواج اور اقسام روایات کے بقا کی موجب ہے لیکن یہ تہذیب کی ترقی میں شریک ہو کے بہت کچھ کرتی ہے۔ اس کا عمل ترقی کے عامل کی حیثیت سے دو خاص قسموں میں منقسم ہے (۱) تقلید کے ذریعہ سے تمام قوم میں وہ خیالات اور اعمال شائع ہو جاتے ہیں جن کو بعض ارکان قوم جن میں خاص طور پر ذکاوت ہوتی ہے پیدا کرتے ہیں۔ (۲) تقلید کے ذریعہ سے اشاعت تصورات اور اعمال کی ایک قوم سے دوسری قوم میں تقلیدی اشاعت کے متعلق مخصوص بیہیتیں یا قوانین ہیں جو ان طریق عمل کی دونوں صورتوں میں مشترک ہیں۔

تہذیب کے کسی عنصر یا عقیدے کو کوئی وضع کوئی وجدانی اعتقاد کوئی عقلیت یا کسی ذہنی انداز کی اشاعت خواہ وہ کیسا ہی موسلسلہ ہندسی میں (دوئی رات چوگنی) ترقی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص یا ایک گروہ جو جدید تصور کی تقلید کر کے اس کو عمل میں لاتا ہے ایک جدید مرکز اشاعت ہو جاتا ہے جس کی تساعیں ہر جانب پھیلتی ہیں اور اس تصور کو جملہ افراد اور جماعتیں جو اس پہلے شخص سے ملتی ہیں اخذ کرتی ہیں۔ دوسرے اس لئے بھی کہ اشاعت کے ہر قدم پر رتبہ اثر کا وسیع ہوتا جاتا ہے اور تعداد اشخاص کی بڑھتی جاتی ہے بائیں ہر سہ کثرت رائے سے اثر کا اس پر اضافہ ہوتا ہے۔

سرعت کے ساتھ پھیلتا تہذیب کے کسی عنصر کا تقلید کے وسیلے سے کسی قوم میں پھیلتا دو تہرطوں سے مشروط ہے۔ اولاً کثرت آبادی ثانیاً افادہ اور استعداد یا رسل و رسائل کے ذریعوں کی ترقی اور دہ تخیل اور ال کثرت سے متعل ہونا جو کہ انیسویں صدی کے اواخر میں ہوئی۔ اس نے بھی تقلید کے ذریعہ سے جاری گھنی ہوئی آبادی میں اس درجہ اشاعت حاصل کی کہ اکثر حیثیتوں سے اعلیٰ درجہ کی کیسانی پیدا ہو گئی۔ یخص مقام محاورات جلد جلد غائب ہوتے جاتے ہیں مقامی خصوصیتیں لباس کی اور معاشرتی اوضاع کی تقریباً ہوتی ہیں درحالیکہ یخص مقام کھیل شلہ گولف چند ہی سال میں تمام ملک میں پھیل گئے۔

رفتار حقیقت پر طرزوں کے اشاعت کی عجیب و غریب ہے۔ ہاتھ ملانے کا جدید طریقہ کاف کے حذف کرنے کا انداز گڈ مارنر کننا خاتونوں کی ٹویوں کی شکل اور (سائز) نمونہ یا بالوں کے منانے کا انداز ایسے کھیل جیسے پنگ پانگ اور ڈایا بولو۔ یہ سب اور سیکڑوں ملکہ دفعتاً اور نہیں معلوم کس طرح ظہور پذیر ہوتے ہیں اور چند ہی ماہ میں تمام ملک کو تاراج کر کے کوئی ملک وائے عام کی طرح نکل پڑتے ہیں اُسی طرح دفعتاً غائب بھی ہو جاتے ہیں۔ ان تقریباً سب صورتوں میں تقلید اور ضد تقلید دونوں ساتھ ہی ساتھ قوت کے ساتھ کام کرتے ہیں ہر نوگزاتر نہ صرف بہ سبب اُن لوگوں کے وقار کے جن کی وہ تقلید کرتا ہے متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ جنہوں نے اب تک وہ طرز اختیار نہیں کیا ہے نرالی وضع پیدا کرے۔ اور اس قومی موثر ضد تقلید کہ یہ خفیف خفیف طرز اس قدر جلد فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کوئی طرز جب متحدہ افراد میں عام ہو گیا جو بعد اجماع آبادی سے مخصوص سماس رکھتا ہے تو ضد تقلید کا عمل لیت کے ہوتا ہے تاکہ طرز زیر بحث متروک ہو جائے اور کوئی اور طرز اُس کی جگہ پر قائم ہو۔ بی بی جدید وضع کی ٹوپی سینڈنیں کرتی خواہ اُس پر کیسی ہی کھلتی ہو کیونکہ اُس کی ماما اور اُس کے غریب ہمسائے بھی اس کی دیکھا دیکھی اب ایسی ہی ٹوپی پہنتے ہیں۔

خفیف خفیف طرز عموماً بالکل مٹ جاتے ہیں۔ لیکن جلد جدید خیالات جو تقلید سے بھیلے ہیں ضرور رہے کہ اولاً عیش ہو جائیں قبل اس کے کہ وہ رسم و رواج کی حیثیت سے۔ روایت میں داخل ہوں اور جلد اخذ کر لینا اور پھیل جانا جدید طرز کا یقینی علامتیں کسی قوم کی تہذیب کی روانی اور صورت پذیری کی ہیں اور یہ کہ قوم جدید اوضاع و اطوار اعتقادات اور استقامات کے اخذ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور اس کی صلاحیت رکھتی ہے اور تغیر پذیر ہے اگرچہ یہ تغیر تہذیب اور معاشرتی نظام کے لئے مفید نہ ہو۔

تقلید کسی قوم کے تمدن کو ایک یا دو طریقوں سے بدل دیتی ہے۔ یا بذریعہ قائم مقامی یا باہتمام۔ یعنی جدید منظر تہذیب جو کسی قوم میں تقلیداً شائع ہوا ہے یا کسی قدیم روایتی عنصر کے منافی ہے اُس کو مٹا دیتا ہے اور اُس کی جگہ خود لے لیتا ہے یا موجودہ روایت کی توسیع اور تکمیل کا موجب ہو کے اُس کی خوبیوں کو بڑھا دیتا ہے۔ مثلاً زبان یا مذہبی نظام ایک قوم دوسرے سے تقلیداً اخذ کرے اور اپنی زبان کو بھلا دے

اودھ مذہب کو ترک کر دے یا دوسری زبان اور مذہب اس کی جگہ آجائے لیکن عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ویسی زبان یا مذہب کے ساتھ جدید کی آمیزش ہو جاتی ہے اور اُس کی خوبیاں بڑھ جاتی ہے اور اب یہ زیادہ پیچ و خم پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کی ضرورت کے لئے کافی نہیں ہو جاتی ہے جیسے مثلاً جب نارمن فریچھ کی انگریزی قوم نے بہت تقلید کی اور اس طرح انگریزی زبان میں اکثر جزو اس کا شریک ہو گیا یا جب مذہب بودھ کا چایانی قوم نے اختیار کیا تو اُس کا جزا ان کے قدیم مذہب شیو کی بزرگ پرستی کے ساتھ مل گیا نہ کہ وہ مذہب مٹ گیا ہو اور جدید مذہب اس کی جگہ آ گیا ہو۔

کوئی خیال یا عمل جو ایک مرتبہ ایک قوم دوسری قوم سے تقلید اخذ کرتی ہے وہ انتہائی درجہ اشاعت تک تا اسکان پہنچ جاتا ہے حسب حالات، معاشرت اس قوم کے پھر یہ رسم یا انتظام جس میں یہ مل کے اُس کا جبر ہو گیا ہے غیر محدود و زمناً تک قائم رہتا ہے اپنی انتہائی درجہ کی قوت اور اشاعت کے ساتھ اور جب تک کوئی اس کا مقابل ہو شریبہ انور رجعت قہقری نہیں کرتا نہ فنا ہوتا ہے۔ اس قانون کی تصحیح کے لئے ہم جاو خوری تمباکوشی یا لان ٹینس کو پیش کر سکتے ہیں۔ جب تقلید کسی خیال کی اس درجہ سیلابی تک پہنچ جائے یا نقطہ یا درجہ انتہائی اشاعت تک نہ شمار و اعداد کا ماہر نہ ریوہ اعداد کے اُس کے آثار اور مظاہر کے استقلال وقوع کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت میں اعداد کو پیش کرتا ہے کہ انسانی افعال کا تعین قابل مشین کوئی ہے اسی طرح جس طرح اجرام سماوی کے حرکات۔

یہ تقلید قوموں کی جملہ تقلید کے اساسی قانون کی تابع ہے۔ یعنی یہ قانون کہ وہ ماخذ جہاں سے ارتسام آتا ہے ضرور ہے کہ صاحب وقار ہو ایک شخص ہو یا گروہ جو شل شخص واحد کے ہو تو یہ تر ہو زیادہ پیچیدگی رکھتا ہو یا یہ کہ اعلیٰ درجہ کمال یر فائز ہو اور اسی حد تک صاحب رمز اور مقلدین کا کلیتہاً رد کرنے والا ہو۔ ایک شخص کے خیالات کو اُس کے ملک کے رہنے والے قبول کر لیں کچھ اس پر موقوف نہیں ہے کہ خیالات عمدہ ہوں بلکہ شخص بے صوف کے وقار پر موقوف ہے۔ جدید مذہب کے بانی پید وقار حاصل کرتے ہیں مگر تو اپنی شخصی قوت اور سیرت سے اور کچھ اس لئے کہ وہ صاحب کرامت مشہور ہو گئے دل حالت وجد اور ربودگی اُن پر طاری ہوتی ہو یا اُن سے خرق عادت کا وقوع ہو یا

اُن کی پیدائش کا بطور حرق عادت کے ہونا مشہور ہو یا یہ سب اسباب جمع ہو جائیں۔ ایک بڑا جرئیل اپنے جنگی کارناموں سے وقار حاصل کر چکا ہو مثل یولین اول کے ممکن ہے اپنے خیالات سے نظام اجتماعی کو تمام قوم کے دلوں پر متمم کر دے۔ ایک مدبر جو اپنی فصاحت اور پارلیمنٹ کے سلیقہ سے اجتماعی حیات کا ایک طرز قرار دے سکتا ہے اور دگرگو ہوں کے نظام میں تقریباً نصف باشندوں کو اپنے ملک کے ایسے خیالات کا مطیع بنا سکتا ہے اس طرح کہ اُن کو اُس کے خیالات میں کوئی جاکے کلام نہ ہو۔ اس کی دوسرہ مثالیں مائے حال میں پائی گئی ہیں انگریزی تمدنی تغیرات میں مقبول ہونا کلیڈ اسٹون کے ”ہوم رول“ کے خیال کا اور مسٹر پیمرلین کا تصور ”حفاظت“۔ اگر یہ پچھلا خیال عموماً مقبول کر لیا جائے تو یہ بہت ہی عجیب مثال اجتماعی تقلید کی ہوگی بڑے پیمانے سے۔ دس برس پہلے تعلیم ”آزاد حُریت“ اس ملک میں عموماً مانی ہوئی تھی بجز چند تنہا لوگوں کے چونکہ اُن کو کوئی وقار حاصل نہ تھا اُن کی کون سنتا تھا اگر اب نصف یا تقریباً نصف باشندگان ملک حفاظت کی دھوم مچا رہے ہیں۔ اور یہ انقلاب عظیم صرف ایک بالکل ایک صاحب عزم شخص کے سبب سے ہوا جس کا وقار قائم ہو چکا تھا۔

مگر حجت ایک نہایت ہی شاد و نا درصفت ہے اور اس سے زیادہ اُس کا جمع ہو جانا اخلاقی طبیعی اور اجتماعی فیصلوں کے ساتھ تاکہ اعلیٰ درجہ کا وقار حاصل ہو سکے۔ لہذا اگر ترقی قوموں کی ایسے ہی عظیم استان اشخاص پر موقوف ہوتی جو ترقی کی رفتار بہ نسبت دائمی رفتار بہت سست ہوتی۔

تقلید ایک قوم کی دوسری قوم میں خاص شرط تہذیب کی ترقی کی ہے تمام مروج ترقی میں خصوصاً آخری منازل میں۔ وہ قوم جس کی دوسری قوم تقلید کرتی ہے دائماً اعلیٰ درجہ کی صاحب تہذیب یا زیادہ ہنس و توت کہتی ہوئی بنا پر استعمال کسی خاص تصور یا نظام کے جس کی تقلید کی جاتی ہے۔ سب سے عجیب و غریب مثال اس طریق عمل کی ہر تاریخ سے ملتی ہے وہ مغربی یورپ کے لوگوں کا رومیوں کی تقلید ہے جن کو رومیوں نے مفتوح کیا تھا اور اس عہد کے بعد مفتوح قوم فاتحوں پر طغریاب ہو گئی۔ رومیوں کے اعلیٰ درجے کے وقار کے سبب سے وہ اپنی زبان مذہب قوانین طرز عمارت اور جملہ اسباب تہذیب سے ان قوموں کو متاثر کرتے رہے اُس عہد کے بعد بھی جبکہ ان کی فوجی قوت میں تزلزل آگیا

تھا۔ دوسری جانب اگرچہ رومنوں نے یونان کو فتح کر لیا تھا مگر انھوں نے فاتحوں کی تقلید نہیں کی بلکہ رومی خود اکثر تنصائے علم و حکمت میں اُن کے مقلد ہو گئے۔ یونانیوں کا وقار باعتبار جملہ فنون و ادب رومیوں سے بڑھا ہوا تھا۔

جاپان کی تقلید مغربی یورپ زمانہ حال کی ایک عمدہ مثال ہے اور یہ صورت منظر دہے۔ اس باب میں کہ تقلید کچھ بوجھ کے کی گئی در حالیکہ قدیم الایام میں قومی تقلید ادنیٰ مرتبہ پر تھی۔ کیونکہ قومی تقلید میں مثل شخصی تقلید کے ہم مختلف اظہار تقلید کا امتیاز کر سکتے ہیں جس کی ابتدا بلا غور و تامل انداز خیالات و افعال کو قبول کر لینے سے لیکے اُس کے بعد غور و تامل قومی کوشش سے مجموعی ارادے کے ساتھ اختیار کرنا ہے۔

تایا عظیم اثر قومی تقلید کا ترقی تہذیب میں قومی فنون خصوصاً طرز تعمیر سے مل سکتا ہے۔ امتیازی صورتیں فنون کی ہر قوم میں بلا استثناء دو آبائی ماحذوں تک سمیختی ہیں جن کے باہمی کسروا کسار کے بعد اختیار کرنے سے جدید قومی فن پیدا ہوتا ہے۔ فن تعمیر ان سچہ مہائے تاثیر کے سراغ اور ان کی آمیزش کے نتیجہ پر متاثر ہے۔

جس قدر زیادہ پچھلے زمانے میں ہم جاتے ہیں وہ زمانہ جبکہ تہذیب کی وضع میں سادگی تھی ہکوفیالات کے اشاعت کی بذریعہ تقلید عجیب و غریب شہادت بہم بخشتی ہے۔ چونکہ سادہ تر تہذیب کے عہد میں خیالات کم تھے اور اس لئے اُن کی شخصی اہمیت بہت زیادہ تھی۔ مثلاً ہکویہ شہادت ملتی ہے کہ بعض کہانیاں تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ منجملہ ”پرسیوس کا قصہ“ جس کو مسٹر ہارٹ لینڈ نے تفصیل بیان کیا ہے ایک قابل مشاہدہ مثال ہے۔ اور یہ عالمگیر اشاعت قصوں کی شاید تقلید کی سب سے عجیب مثال ہے کیونکہ اس صورت میں تقلیدی عمل میں کسی ساز و سامان کی شرکت نہیں ہے یا کسی معین اجتماعی فائدے یا مضرتیں اس کے ساتھ لگے ہوئے ہیں جس سے نہ مقلد کی غرض وابستہ ہے نہ اس قوم کی جس کی تقلید کی گئی ہے۔

ایسا ہی حال شاید اس سے کمتر صحت کے ساتھ ایسے رسوم کی حالت ہے جیسے تہذیب و تلعین کے مخصوص رسوم مثلاً مردوں کا جلا دینا یا دفن کرنا اور اس پر ایک بے شبہ بنادینا۔ لیکن طریق عمل تقلید نے بہترین نتیجے اعلیٰ درجہ کی دریافتوں سے حاصل کئے جن کی وجہ سے انسان کی قوت فطرت پر بڑھی اور یہ دریافتیں اعلیٰ منزل تک میل تہذیب

کی ہیں۔ زراعت جانوروں کا پالنا کو کرنا محراب اور گنبد کی تعمیر عمارت میں تیر و کمان اور بارود کا استعمال جنگی کاموں میں پیسوں کا ایجاد سواری اور بار برداری میں۔ چھاپہ کا فن۔ تیتہ گر۔ بجائے اور نوٹوں کے بنارات کا استعمال۔ ہر ایک ان میں سے صرف ایک یا چند مقام پر دریافت ہوئے اور ایک ہی دو قوموں نے اس کو استعمال کیا اور تقلید کے وسیلے سے تمام دنیا میں پھیل گئے۔

ہماری موجودہ تہذیب۔ جو کہ زبان قوانین سائنس اور فنون ادبیات نظامات اور مادی سرچشموں سے مالا مال ہے اور اُس میں اعلیٰ درجہ کا پیچ و خم پیدا ہو گیا ہے۔ جدید دریافتیں اور خیالات ہمارے ہی قوم کے نتیجے نہیں ہیں یا کسی ایک قوم کے بلکہ تمام دنیا کے اقوام کی کارستانی ہے۔ کسی پیشرو یورپین قوم نے اپنا تمدن خود نہیں پیدا کیا بلکہ ہر قوم نے دنیا کی قوموں سے جو سمجھ پایا اخذ کر لیا اور ان اسباب کو خود اختیار کیا اور اپنی خاص ضرورتوں کی مناسبت سے ان کو ترکیب دیا اور خود بھی قدر قلیل گو کہ وہ اہمیت میں کم نہ تھا تمام دنیا کو بخشا۔

ایک ضابطہ یا قانون بین الاقوامی اجتماعی تقلید کا ہے جو شخصی تقلید پر صادق نہیں آتا جیسا کہ ایم تارڈی نے بیان کیا ہے۔ کہ یہ تقلید حسب اظہار تارڈی مائند سے باہر کی طرف چلتی ہے یعنی تصورات اور اعتقادات کا ایک قوم کے دوسری قوم تقلید کرتی ہے اور جب تک وہ خوب شایع اور قائم نہیں ہو جاتے وہ صورتیں نہیں بکڑتے جس میں وہ بیرونی انداز سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزو ذات ہو کے تقلید کئے جاتے ہیں۔ مثلاً بڑی مثالوں میں تقلید کی برطانی نظام پارلیمنٹ ہے جن کی اور قوموں نے تقلید کی۔ ایک زمانہ ایسا گذرنا ہے کہ جو تصورات اور وجدانات اُس کے تحت میں ہیں اُن کی تقلید کیجاتی ہے اور جب تک یہ مماثلت تصورات کی کسی قوم میں (فیشن) وضع جدید کی حد سے گذر نہ جائیں اور قومی روایت میں داخل ہو کے شل اُس کے جز کے نہو جائیں موثر تقلید نظامات کی ممکن نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظامات کسی قوم میں بزور حکومت جاری کئے جائیں جب تک کہ یہ منزل مماثلت کی نہ گذرے ممکن ہے کہ بالکل شکست ہو جائیں۔ اور پھر بحال نہو سکیں۔ اسی وجہ سے پارلیمنٹری طرز حکومت متعدد جنونی افریقہ کی جمہوریتوں میں ناکامیاب ہوا۔ اور روس میں بھی۔

اور اس سے وہ ناگزیر ناکامی جزا فرمایا میں جہاں امریکن قوم نے اُس کو بزور حکومت نافذ کرنا چاہا تھا۔ اسی قانون کے موافق ہے کہ مذہب قوموں میں غیر ملکی ادبیات کا مطالعہ جس میں خیالات کسی قوم کے بہت صفائی کے ساتھ داخل ہوتے ہیں اور اُن میں اشاعت کی صلاحیت بھی بہت زیادہ ہے تقلید کے راستہ کو درست کرتا ہے کہ اُس قوم کے نظامات، فنون قوانین اور رسم و رواج کی تقلید کی جائے۔ اس طرح زمانہ وسطیٰ (پندرہویں صدی میں) مغربی یورپ میں یونانی ادبیات کے مطالعہ سے تیار ہوا تھا۔ اور اشاعت برطانیہ پولیٹیل نظامات کی ہمارے پولیٹیکل فیلسوفوں کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد ہوئی ہو بس لوگ سے یکے آدم آسمتھ بنتھا اور مل تک۔

ہر قوم میں تقلید اعلیٰ طبقہ سے چلتی ہے ادنیٰ طبقوں کی جانب نہ کہ اس کا عکس اس کا سبب اس اسی قانون تقلید ہے یعنی وقار خاص شمرنا ہے جس سے کوئی شخص یا گروہ دوسروں پر اثر ڈال سکتی ہے اور بین الاقوامی تعلیم میں یہ اشاعت فوق سے تحت کے طبقوں کی جانب بالکل واضح ہے کیونکہ اعلیٰ طبقہ کے امتیاز یا اُن میں سے کوئی گروہ اولاً تقلید کی ابتدا کرتی ہے مزید اشاعت بیرونی عناصر کی طبقہ داری تقلید سے چلتی ہے اس طریقے سے اکثر قوموں کے طبقہ امرا نے بڑی بڑی خدمتیں کی ہیں مگر لوگ واجبی طور سے ان کے ممنون نہیں ہوئے۔ اگلے وقتوں میں شاہی دربار بیرونی خیالات کی اشاعت کے مرکز کا کام دیتے رہے ہیں۔ کیونکہ شاہی درباروں میں رسل و رسائل آزادی کے ساتھ جاری تھا بہ نسبت عوام الناس کے۔ اولاً شاہی دربار کے ارکان میں بیرونی خیالات داخل ہوتے تھے اور یہی امتیاز ان کو اختیار کر لیتے تھے اور ان سے قوم کے اور لوگوں میں اُن کا شیوع ہوتا تھا اور تہذیب کو ترقی ہوتی تھی۔ اس طرح سے فریڈرک اعظم کے دربار میں فرانسیسی علم و تہذیب کا داخلہ ہوا اور پھر ملک پریشاں شایع ہوا جہاں اعتبار تمدن اور تہذیب کے نسبتاً کم درجہ پر تھا۔

زمانہ موجودہ میں شاہی دربار اور موروثی امرا پر بڑے بڑے دانشمندانہ سبقت لے گئے جو ایک معنی سے سلف کی یادگار ہیں مثلاً یار میں شاہی دربار کا قائم مقام ہوا بیرونی خیالات کی مباحثہ مشابہت پیدا کی گئی اور ایک مرکز اشاعت ہو گیا اور اپنے وقار کے باعث تمام فرانس میں اپنا اثر پھیلا دیا۔ جو لوگ عقلی فضیلت

رکھتے ہیں اور اگلے زمانے میں یہ فضیلت عموماً دربار شاہی کا متنازعہ اور اس عہد میں بڑی بڑی دارالسلطنتوں میں اُس کا مجمع ہو گیا ہے یہرونی خیالات کے داخل کرنے میں بڑا کام کرتے ہیں اور دربار شاہی یا دارالسلطنت کی عظمت و وقار بھی انہیں سے ہوتا ہے جس سے خیالات مذکور کی اشاعت ممکن ہوتی ہے۔

علاوہ داخل کرنے اور پھیلانے یہرونی خیالات کے موروثی امر ازادے اور ارکان دولت بسبب ایسے اقتدار کے خواہ ارکان کی ذات والا میں کوئی جوہر قاتی ہو یا نہ ہو ایک اور فائدہ بھی قوم کو پہنچاتے ہیں یہ لوگ ایک عام معیار کے تقرر کے موجب ہوتے ہیں جس کو تمام قوم قبول کر کے اس کی تقلید کرتی ہے ہر طبقہ میں یہ معیار قائم ہو جاتا ہے اور اس کے سبب سے تمام قوم کے خیالات اور اعتقادات میں یکسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ قومی قوت کی بڑی شہرا ہے۔ شاید یہ امر محض اتفاقی نہیں ہے کہ ترقی کرنے والی قومیں وہی قومیں ہیں جن کے معاشرتی نظام میں موروثی امر ازادے اور اُس کے طبقوں میں مرستہ رستی تسلسل ہے درحالیکہ ترقی نہ کرنے والی قوموں میں خواہ اس کا نظام کیسا ہی زبردست کیوں نہ ہو ترقی مسدود ہو جاتی ہے یہ وہی قومیں ہوتی ہیں جن میں ملکی امر ارادگی نہیں ہے اور اُن کے اجتماعی نظام و اقوال کی سلسلہ بندی سے قائم ہوئے تھے۔ یہ ایسا نظام ہوتا ہے جو طبقہ داری تقلید سے محروم ہے۔ یہ عدم امکان طبقہ داری تقلید کا ذاتوں کی سخت پابندی کے ماتحت ہونے سے بلا تسک ہندوستان کی برہمنی تہذیب کے جمہور کے حاصل باب سے تھا۔ اور روس کا مرحلہ تہذیب میں پیچھے رہ جانا بھی بہت کچھ اسی سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہاں تمام فیما فیما نے وارگس کے قومی اردو تری حکومت کو قائم کیا جو نسبتاً مجمع کثیر کے مذهب بنانے میں ناکام رہا سلیو کے دہقانوں پر اُس کا اثر نہ ہوا کیونکہ اس میں متوسط طبقہ کے نہ تھے جو طبقہ امر کی تقلید کرنے کے قابل ہوتے۔ چین کے تمدن کی جمہور کی حالت اور یورپی خیالات کے دخل کے باب میں چین اور جاپان میں جو بڑا فرق ہے۔ (اگرچہ چین اور جاپان نسل کے اعتبار سے قرابت رکھتے ہیں) بہت کچھ اسی سبب سے منسوب ہو سکتا ہے کہ چین میں موروثی ملکی امر ارادگی موجود نہ تھی۔ جو کہ جاپان میں ملکی امر ازادوں نے زمانہ محال میں

مغزنی خیالات کی تقلید کی جس کا بہت اقتدار تھا اور جمہور قوم پر اپنے اقتدار سے اثر ڈال کے جاپانی مدن کو بڑی سرعت کے ساتھ ترقی بخشی اور اب تک یہ ترقی جاری ہے اور اکثر اعتادات سے جاپانی مدن ترقی کر چکا ہے۔ در حالیکہ چین میں ملکی مراعات کی موجود نہیں کیونکہ منگو قوم کے امر و نسی اور غاصب خیال کئے جانے میں اور انگو ایسا اقتدار حاصل نہیں ہے کہ اگر وہ چاہیں بھی کہ وہی کام کریں جو جاپانی امرائے کیا تو کر سکیں۔ اور طبقہ حکام جن میں عالم و فاضل داخل ہیں جو امتحان کے بعد ہر طبقہ کے لوگوں سے منتخب کر لئے گئے ہیں ان کو طبقہ داری اقتدار مروتی حاصل نہیں ہے لہذا وہ جمہور قوم پر اپنا اثر ڈالنے سے قاصر ہیں اور وہ خیالات جو انھوں نے مغزنی مدن سے اٹھ کئے ہیں قوم میں نہیں پھیلا سکتے۔

انگلستان میں امر و نسی امر ازادگی کا جمہور قوم کے خیالات اور اعتادات میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے بہت کچھ موثر تھا۔ ہر انگریز کسی نہ کسی امیر کا گرویدہ ہے اور اس کی تقلید کرتا ہے اور اگرچہ اس قومی دہقانیت کی ہنسی اڑائی جاتی ہے اور اس کی بری حیثیت ہے بھی خصوصاً اس لئے کہ اس کی وجہ سے ہو ہو مقامی اور طبقہ داری امتیازات بہت کچھ مٹ گئے مثلاً لب و لہجہ گفتگو اوضاع و اطوار لباس وغیرہ لیکن اسی کے باعث سے انگریزی قوم خیالات اور عقلیات کی یکسانی میں دنیا کی تمام قوموں سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور قوم کے لوگ عقل اور ارادے کے اعتبار سے ترقی کے راستے پر سب سے سبقت لے گئے ہیں۔

ضد تقلید کے باب میں جی چند لفظ بطور ایک جداگانہ عنوان کے گنا مناسب ہے۔ اجتماعات کے یکساں بنانے میں جیسا کہ تجارت سے ثابت ہوتا ہے یہ ضد است کچھ کام کرتی ہے۔ ہمیں چھوٹے چھوٹے جرگے اور جماعتیں مہر جہ سے وہی خاص کی اسی کی بدولت قائم ہیں۔ قومی اجتماعات میں بھی اس کا عمل ہے خصوصاً اندر زیادہ قوت کے ساتھ انگریزی قوم میں۔ اکثر انگریز بوسہ لیے یا ایک دوسرے کو ہانک لیا یا اشارے بازی کرتے ہیں۔ ہر ہنر کرتے ہیں کیونکہ یہ فرانسیسی کیا کرتے ہیں۔ بے کور بہت بڑھنے دیں گے نہ بخشی کاٹیں گے کیونکہ یہ جرمنوں کی منع ہے۔ خبری فوج یا عام ملکی قواعد آموزی کو اختیار نہ کریں گے کیونکہ یہ تھامپن اور وپی قوم

میں یہ جاری ہے۔ جینیوں کی قوم سے ثابت ہوتا ہے کہ ضد تقلید قدامت دوست
توت کی حیثیت سے کیا کام کرتی ہے ایسی قوم میں جہاں قدامت پسندی کا زور ہو۔
یہ ضد بیرونی خیالات کی تقلیدی مائلت کو روکتی ہے یا اُس کی زقار کو بہت سست
کر دیتی ہے اور اسی حال میں یہ ضد اُس میں قدیم رسم و رواج کو اور بھی مستحکم کر دیتی ہے
مثلاً گوبالوں کی لمبی چوٹی جس کے دلیر سے وہ بیک نظر پہچان لئے جاتے ہیں
یہ اُن کی (جینیوں کی) خاص علامت ہے جو اور قوموں میں نہیں ہے۔

کھیل

اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کھیلوں کے معاشرتی فوائد پر بحث کی جائے۔
یہ صاف ظاہر ہے کہ اُس کے عامیانه نظائر بھی مثل زور آزمائی کے مقابلہ اور فہرسم
کے کھیل صرف ہمارے آخخاص کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنے کے مصرف کے نہیں
ہیں بلکہ اُن کو اجتماعی حیات کے قابل بنانے کے لئے تاکہ تعامل اور اطاعت اور
قیادت کی قابلیت پیدا ہو۔ شخص کا مجموعی اغراض کے لئے کام میں لانا۔ بلکہ
انہیں کھیلوں میں سلطنت برطانیہ کی قسمت کا راز مضمر ہے تاکہ اُس کے دور و دراز کے
حصوں کے باشندوں میں دوستانہ رقابت کی سلسلہ جنمائی کر کے معاشرت کو ترقی
دے اور ہر حصہ کے رہنے والے کو دوسرے حصوں کے باشندوں کا خیال اور
محاذ پیدا ہو۔ جہاں کہیں کھیلوں کا رواج ہوا ہو گا وہاں ایسے ہی اجتماعی فوائد کسی بھی
درجہ تک مترتب ہوئے ہوں گے۔ (مانہ متاخر کے اولمپک گیمس) اس خصوصیت
قدیم یونان سے مشابہت رکھتے ہیں) اور بہت سے بین الاقوامی مصنوعی زور آزمائیاں
تو دن کے باہمی ہمدردی کو ترقی دے رہی ہیں اور اتحاد کے رشتے بڑھا رہی ہیں اور ابھی
اس سمت میں بہت کچھ ہو کے رہے گا۔

کھیل کا شوق فنون کے پیداوار کے اصل اصول سے سمجھا جاتا ہے اس اعتبار
سے فنون کے ذریعہ سے جو ترقی معاشرت میں ہوتی ہے اس میں اس کا بھی حصہ ہے۔ اور
فنون کے معاشرتی آثار کی عظمت ایسی بدیہی ہے کہ اُس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔
مصرفات فنون کسی قوم میں پھرتے ہیں وہ آخخاص کی توجہ کو بعض خصوص حیثیات زندگی اور

فطرت کی جانب مصروف کرتے ہیں اور اُن سب کو اثر پذیری سکھاتے ہیں تاکہ وہی جذبات پیدا ہو سکیں جبکہ وہ مصنوعات روبرو ہوں۔ اس طریقہ سے باہمی مفاہمت اور ہمدردی زیادہ ہوتی ہے۔ ان سے ذہنی مجاہدت کو ترقی ہوتی ہے جو کہ اصلی تر کسی قوم کے مجموعی ذہنی حیات کی ہے۔

اسی طریقہ سے بدریغ فن کے قوموں میں باہم دیگر مراعات کا سلوک اور ربط و ارتباط کا اسلوب درست ہوتا ہے اور اس کی تہذیب ہوتی ہے۔ جب دو قوموں سے ہر قوم دوسری قوم کے مصنوعات کی قدر کرتی ہے تو ان میں معاشرت کی خلیج پر گویا ایک پل بندھی جاتا ہے اور استحکم بنیاد باہمی ہمدردی اور مراعات کی قائم ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر غور کرو چایا نواں کے ہنر نے اُن کو مہذب اور ترقی کر نیوالی قوموں کے حلقہ میں داخل کیا جہاں رسائی دتو آر تھی۔ یا بار دیگر غور کرو یورپ کی قوموں میں اغراض کا اتحاد اسی سے پیدا ہوا کہ ایک قوم نے دوسری کی قدر دانی کی مثلاً یونان قدیم کی سنگ تراشی متاخرین جرمن کی موسیقی گوشتک وضع کے تعمیرات فرانس اور انگلستان میں اطالیہ کی مصوری۔

عادت

عام رجحانات جو بلند مرتبہ پر فائز ہیں اُن میں سے کل انسانوں میں ہر زمانے کے (ہماری کتاب کی فصل اول میں جس کا شمار نہرست میں سب کے بعد ہے) ویویر رجحان ہے کہ جملہ ذہنی طرق میں تکرار عمل سے سہولت پیدا ہوتی ہے یعنی رجحان عقل اور افعال کے معتاد ہو جانے کا جس قدر انسان کا سن زیادہ ہوتا جاتا ہے یہ عادتیں شخص میں حکم ہوتی جاتی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سن کے زیادہ ہونے کے ساتھ ہی جن چیزوں سے موافقت پیدا ہو چکی ہے اُن کو ترجیح دیتا ہے اور نئی بات سے ایک معتدل حد تک نفرت کرتا ہے۔

اوپر کہا گیا تھا کہ تقلید اجتماعات میں ایک قدامت پسند رجحان ہے کیونکہ اسی کے باعث سے ہرنسل فی الجملہ تغیر کے ساتھ سابق کی اسل کے مجموعہ رسم و رواج کو اختیار کرتی ہے۔ لیکن تقلید کی قدامت پسندی کا باعث یہ ہے کہ تقلید کس رجحان

کے ساتھ ساتھ کام کرتی ہے جس پر ہم اب بحث کر رہے ہیں۔ کیونکہ یہ رجحان سرے
 رجحان کو یعنی تقلید کو محدود کر دیتا ہے کہ ایک تنگ راستہ کے باہر نہ نکل سکے۔
 (اجتماعی تغیرات پیدا کرنے کے رجحان کو جبکہ کسی طبقہ یا قوم میں دوسرے طبقہ یا
 قوم کے تعقل اور فعل کے طریقے داخل ہوں۔) پہلا رجحان یہ چاہتا ہے کہ ہر نسل
 گزشتہ نسل کی تقلید کرے نہ کہ جدید اوضاع اختیار کرے کیونکہ پیدائشی اور مقامی
 اور اپنے طبقہ کے تعقل اور جذبات اور افعال کے نمونے جو پہلے پہل بچے کے سامنے
 پیش ہوئے ہیں اور انہیں کے اس سے ابتدائی عاداتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور
 ان کے ساتھ سخت اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسا کہ جب بیرونی وضع کے نمونوں کا
 اثر شروع ہوتا ہے تو وہ اپنی قوم یا اپنے طبقہ یا اپنے وطن کے سانچے میں حل چلتا
 ہے۔ اس صورت میں اس میں کھتا بدل جانے کی صلاحیت بہت ہی کم باقی ہے۔
 جو عاداتیں اس کے طبقہ یا قوم کے نمونے پر پڑ چکی ہیں ان کے باعث اسے وہ
 بیرونی نمونوں کی تاثیر سے روگردانی کرتا ہے البتہ ایک قلیل مقدار میں تغیر کو
 قبول کر سکتا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ عاداتوں کا پیدا ہو جانا ہر نسل کے اشخاص میں
 رسم و رواج کی پائیداری اور ہمیشگی کی اصلی شرط ہے اور رسم و رواج ہر اجتماعی نظام کا
 اصل اصول ہے۔

اس کے متعلق ایک امر خاص التفات کے قابل ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر
 اجتماع میں حیات کے بعض عناصر کا غلبہ تہذیب کے نمونے بعض اطوار یا شیعوں
 جس ارکان کے اثر ڈالنے کے لئے زیادہ متناسب ہیں بہ نسبت بعض اطوار
 کے جو اس تاثیر کے مناسب نہیں ہیں۔ مثلاً گلہ بانوں کے اوضاع زندگی خصوصاً
 وہ قومیں جو خانہ بدوش ہیں ان میں بزرگوں کا خوب زور چلتا ہے اور انہیں کی
 حکومت ہوتی ہے۔ ان کا سا اہا سال کا تجربہ ان کو اس قابل بنادیتا ہے کہ
 ان کے احکام اور فیصلے گلہ بانوں کی خیر و خوبی کے لئے بہت قیمتی ہوتے ہیں۔
 اور ان کا جسمانی ضعف ان کے مشوروں کی قدر و منزلت کو نہیں گھٹاتا۔ دوسری
 جانب جبکہ قبیلوں اور قوموں میں جسمانی طاقت اور جوانوں کا تصور قیادت کے لئے
 عمدہ صفات ہیں اس صورت میں بزرگوں کا اثر نسبتاً کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ہم دیکھتے ہیں کہ پہلی قسم کی جماعتیں انتہائی جمود اور قدامت پسندی میں مبتلا ہیں۔ اُن میں آبائی حکومت کا نظام پیدا ہوتا ہے اور بزرگوں کے اتر کی وجہ سے وہ مدت ہائے دراز تک اپنے قدیم حال پر باقی رہتی ہیں۔ نگلہ بانوں کے قابل صحرائین خانہ بدوش اب تک موجود ہیں ان میں اجتماعی نظام قائم ہے جو ابتدائے عہد تاریخی سے اب تک اسی پہلی حالت اور وضع پر قائم ہے، لیکن غالب ہے کہ اس عہد سے بھی زیادہ قدامت رکھنے ہوں۔ دوسرے جانب دیکھو گجو اقوام انقلاب کی زیادہ تر صلاحت رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ لوگ بہت ترقی کرنے والی قوم سے ہیں اور ان کی ترقی کچھ تو فوجی طبقاتی انتخاب پر اور کچھ جنگ کی اخلاقی تاثیر پر موقوف تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ان میں قدامت پسندی کی خصلت کم تھی اور اس کا سبب یہی تھا کہ اُن پر قدامت پسند بزرگوں کا اثر کم تر تھا۔

رجحان عادت کے پیدا ہونے کا جو ذہن کے ہر فعل میں جاری و ساری ہے ایک اور طریق سے سچ کی زندگی پر بہت موثر ہے بلکہ اس سے بڑھا ہوا اثر جماعتوں کی مجموعی حیات پر رکھتا ہے۔ میری مراد اُس رجحان سے ہے جو واسطہ کو اصل غرض بنادیتا ہے۔ یہ کہنا کچھ مبالغہ نہیں ہے کہ اکثر امتخاص میں جو اپنے داعیوں پر غور کرنے اور اُن کے تحلیل کرنے کے عادی نہیں ہیں اصلی غرض افعال کی بہت ہی کم صراحت کے ساتھ عالم تصور میں آتی ہے۔ اُن کے افعال کا تعین کچھ تو لاشعوری جبلی اقتضا سے ہوتا ہے اور کچھ بیطر رضامندی اور تقلید سے ایسے افعال کے بجالانے میں جن کو وہ کرتے رہتے ہیں۔ خصوصاً عورتوں کی ایک کثیر تعداد اس کی عادی ہے۔ اکثر عورتیں اپنی نصف قوت کو گھر کی صفائی اور چیزوں کے بھار پونچھ کے سلیقے سے جمانے اور مکان کو آراستہ رکھنے میں صرف کر دیتی اور کبھی اُن کو اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ اس سے آرام و آسائش مقصود ہے جس کا نتیجہ خوشی و غمی ہے۔ وہ مقصود اصلی کو فراموش کر کے واسطے ہی کو عین مقصود سمجھ لیتی ہیں بلکہ اصل مقصود کو واسطے پر قربان کر دیتی ہیں۔ روپیہ کا جمع کرنا پہلے تو اُن فوائد کے خیال سے ہوتا ہے جو کہ روپیہ سے میسر آتے ہیں اور پھر روپیہ کی فراہمی عین مقصود قرار پا جاتی ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے تو توں کی تکمیل خواہ جسمانی ہوں خواہ ذہنی علم حاصل کرنا عمدہ

علمی عبارت تحریر کرنا یا کوئی اور فضیلت ممکن ہے کہ مقصود بالذات ہو جائے جس پر اصلی غرض کو کثیر مقدار میں قربان کر دیتے ہیں بلکہ اکثر اہل اخلاق اس قسم کے واسطوں کو اصل مقصود بنالینے کی تعریف کرتے ہیں۔

جامعات کے مجموعی خیال اور فعل میں یہ رجحان زیادہ قوی دکھائی دیتا ہے بہ نسبت تنہی سیرت کے۔ اور اسی سبب سے۔ جبکہ ایک انسان ممکن ہے کسی فعل کے فوائد کا سوال کرے جس کو اُس کے چند ساتھی کرتے ہوں لیکن جو فعل اُس کی پوری عبادت و ایمان سے بجالاتی ہے اُس کے بارے میں سوال کبھی نہیں کرتا۔ امر واقعی یہ ہے کہ جس کام کو اُس کے سب ساتھی کرتے ہیں وہ تنقید کی حد سے خارج ہو جاتا ہے اور اُس کو وہ مقصود بالذات سمجھ لیتا ہے۔ یہ امر رسم و رواج کی اصلی بنیادوں سے ہے۔ انجام اور اغراض اکثر رسم و رواج کی قدامت کے کمرے میں عائب ہو گئے ہیں بعض صورتوں میں تو شاید اصلی مقصود کو کوئی سمجھا ہی نہیں ہے رسم مذکور ممکن ہے کہ بطور مصلحت یا امتزاج مختلف رسوم کے پیدا ہوا ہو گا یا کسی خالص اجلی عمل کے رد عمل سے ایسی بیرونی نمونہ کی بدلی ہوئی صورت اُس کا کوئی سبب ہو لیکن جب کسی امر کا رسم و رواج قائم ہو گیا وہ خود مقصود بالذات سمجھا جاتا ہے اور لوگ اس کے بجالانے کی سخت کوشش کرتے ہیں اور تکلیف برداشت کرتے ہیں اُس عہد کے مدتوں کے بعد بھی جب کہ وہ کسی غرض کے لئے مفید تھا۔ لہذا یعنی تکلفات اور رسوم ہر قدیم نظام معاشرت کو گھیرے ہوئے ہے۔

یہ رجحان اس طرح ایک قدامت دوست قوت کی حیثیت سے سرکٹ کرے کہ علاوہ اکثر غلط معاشرتی کاستتوں اور نظاموں کی جانب راہبری کرتا ہے یا معاشرتی حقیقتوں پر غیر واجبی اصرار کرتا ہے۔ مثلاً ایسی چیزیں جیسے آزادی اور مساوات ایک روسیو کے نزدیک انسانی خوشحالی کے وسیلے ہیں وہ آزادی اور مساوات یہ وعظ کرتا ہے اُس کے خیالات کو ایک جم غفیر قبول کر کے انہیں کو علت غائی اور مقصود بالذات سمجھ لیتے ہیں اور تمام معاشرتی خوبیاں ایک مدت معین تک ان پر قربان کی جاتی ہیں۔ اسی طرح آزاد تجارت پر کو بڈن نے وعظ کیا کہ وہ ایک غرض خاص کا وسیلہ ہے اس خیال کی خوب قبولیت ہوئی اور اکثر اشخاص کے لئے یہ مقصود بالذات قرار پا گیا۔

اسی طرح سے آزادی اور مساوات کو مقصود بالذات نثر کے اہل امریکہ نے جیشیوں کے لاجل مسئلہ کو اوڑھ لیا حالانکہ آزادی، مساوات وسیلے ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ برطانی قوم اسی رجحان کی بدولت جنوبی افریقہ میں اسی مشکل کے پیدا کرنے کے خطرے میں ہے۔

ہمارا مختصر تبصرہ ذہن انسانی کے ابتدائی رجحانات کے معاشرتی اعمال کا ختم ہو چکا۔ ناظرین کو یقین دلانے کے لئے کہ اجتماعات کی حیات صرف ایک مجموعہ افراد کی فعلیتوں کا ہے جس کی تحریک عقلی اغراض ذاتی سے یا عقلی خواہش سے خوشی حاصل کرنے اور تکلیف سے بچنے کے لئے میں ہوئی ہے اور ناظرین پر ثابت کرنے کے لئے کہ سرچشمے تا ایک پیچیدہ فعلیتوں کے بن پر جماعتوں کی حیات مبنی ہے۔ جہلوں میں اور دوسرے ابتدائی رجحانات میں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور نسل کے آبائے قدیم میں ان کی جڑیں استحکام کے ساتھ قائم تھیں تلاش کرنا چاہئے۔ شاید ان مقاصد کا کافی بیان ہو چکا ہے۔

تکمیل کا باب اول

تشریحات فعل

میرا چھ منقصد اس کتاب کے لکھنے سے یہ تھا کہ معاشرتی علوم کی نفسیاتی بنیاد کو ترقی دے اور انسانی کردار کے اصول پر نگہی نظر ہو جائے۔ اس سارے تین سال کی مدت میں جب سے میلا اڈیٹن شائع ہوا میں نے بعد کی تصنیفات میں کہیں کہیں ایسے بیانات ملاحظہ کئے جس میں بظاہر اس تصنیف کا اثر پایا جاتا ہے۔ لیکن کسی مصنف کی نظر چھوٹنے نے اس کتاب کی تنقید کی یا کسی طرح اس کا حوالہ دیا ظاہراً اس تک نہیں پہنچی کہ اس کتاب میں ایک نظریہ فعل پیش کیا گیا ہے جو ہر قسم کے حیوانی اور انسانی کوششیں صادق آتا ہے حیوان صغیر (انیمیل کیولی) کے تلاش غذا یا لشکار سے لے کے اعلیٰ درجہ کے انسانی فعل (ادعا) تک۔ لہذا میں یہ تکرار موجودہ اڈیشن کے ساتھ شامل کرتا ہوں۔ اس کے تین مقصد ہیں اولاً میں اس کی مزید تشریح کر کے اس کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں ثانیاً میں اس نظریہ کو صاف صاف مناظرہ کے صلاکے عام کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتا ہوں یہ روئے سخن اپنے ہم منصب باہرین نفسیات کی طرف بھی ہے اور خصوصاً فلسفہ اخلاق کے مصنفوں کی جانب بھی جن کے ہاتھوں میں علمائے نفسیات نے اثباتی نظریہ کردار کو بہت کچھ تفویض کر دیا ہے۔ ثالثاً میں چاہتا ہوں کہ نوجوان طلبہ نفسیات اور اخلاق وہ نظریہ جس پر اس کتاب میں بحث ہوئی اس کا تعلق اور نظریات کردار کے ساتھ جو فی زمانہ بہت شائع ہیں سمجھیں۔ ان مقاصد ثلاثہ کی بحث میں بعض اصطلاحی اور مناظرانہ احتجاج شامل ہے جو عام پڑھنے والوں کے لئے ہرگز مناسب نہیں ہے اسی لئے میں نے اس کو ضمیمہ کی صورت میں پیش کرنے کو ترجیح دی اور اس کو اصل متن کتاب میں داخل نہیں کیا۔

اولاً میں بلا تعرض استدلال تصحیح کے ساتھ اس نظریہ کو جو اس نام کتاب میں

مندرجہ ذیل بیان کروں گا اور اس کے بعد اس کو ثابت کروں گا یہ دیکھا کہ کہ اور نظریات کردار حافی زمانہ اسلامہ جمہور میں وہ ناکافی ہیں۔

انسانی کردار جو اسنے مختلف جبرواں میں اسامو موضوع بحث ہے جس سے جملہ معاشرتی علوم کہ تعلق ہے ایک نوع ہے ایک وسیع حصہ کی لئے چلن (سیرت اطوار یا رویہ) ذی شعور اور ذی عقل موجودات کا یہ سب سے اعلیٰ صنف طور کی ہے۔ اگر ہم سیرت کو سمجھنا چاہیں تو ہلکے چاہئے کہ اولاً کافی مفہوم طور کا حاصل کریں عموماً اور پھر اس کو معلوم کریں کہ کس طریق پر سیرت جو سب سے اعلیٰ صنف ہے طور کے ادنیٰ اصناف سے میسر ہوتی ہے بھی سچی ہم مسئل اور سچان چیزوں کے طور کے بارے میں یہی کلام کرنے ہیں مثلاً آلات یا سلاح ملکہ آب و ہوا کے لئے بھی۔ لیکن ان صورتوں میں ہلکے عموماً کم و بیش تعجب کیساتھ یہ شعور ہے کہ ہم مداتیہ یا نماز ایسا کہہ رہے ہیں۔ گویا ہم مدانی سے اس چیز کو حاذر ماننے کہتے ہیں اور جو اس مدانی کی یہ ہے کہ بد چیز میں ہمارے ارادہ کی مزاحمت کرنی ہیں اور گویا ہمارے مقصد کے اکابر رکھنے ماروک سے کی کوشش کرنی ہے۔ جو نامعلوم ہے کہ لفظ ردیہ یا طور کے مفہوم میں خصوصاً بعض خصوصیتیں داخل جو صرف ذی روح چیزوں کی حرکات میں پائی جاتی ہیں۔ وہ خصوصیتیں حیات کے آثار ہیں جہاں کہیں ہم انکو پاتے ہیں ہم زندگی پر امتداد لال کرتے ہیں۔ ہم طور کا مفہوم حرکات ذی روح اشیا کے حرکات کو دیکھ کے مداکرتے ہیں۔ اور اس مفہوم کی وضاحت کے لئے ہلکے طور دردیافت کرنا چاہئے کہ کن آثار سے طور کی تمیز ہوتی ہے۔ بالکل محض طبیعی امیکانی حرکات سے اگر ہم غمیلگی کے ذریعہ سے ایک میزان طور کے اصناف کی بنائیں سب سے سادہ طور سے ایکے سب سے زیادہ سیدہ تک تو ہلکے معلوم ہو کہ پچھلیوں کی جملہ جمہوریوں پر طور میں چار خاص نشانیاں ملتی ہیں۔

(۱) مخلوق صرف کسی سمت خاص حرکت نہیں کرنا مثلاً معطل مادہ کے جیسر کسی خارجی قوت کا عمل ہو اس کے حرکات اس عبارت سے ادا نہیں ہو سکتے جس سے ہم میکانی حرکات کو بیان کیا کرتے ہیں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مخلوق کسی مقصد خاص کے حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے کیونکہ حرکتیں کسی تصادم کے سامنے پڑنے سے رُک نہیں جاتیں بان قوتوں کے اثر سے جو راہ سے منحرف کرنا چاہتی ہوں۔ ایسی روک اور ایسا مقابلہ کوشش کو تیز تر اور ترقی کر دیتا ہے اور یہ کوشش اسی وقت ختم ہوتی ہے جبکہ طبیعی انجام حاصل ہو جائے۔ اور

میکانی اصول سے ہو سکتی ہے۔ (۲۰) وہ قسم جس میں ایسی چیزیں ہیں جس کے تغیرات میں علامتیں رویہ کی پائی جاتی ہیں اور بدھتہ ان کی توضیح میکانی اصول سے ممکن نہیں ہے بلکہ ان کا رخ کسی مقصد کی سمت میں ہوتا ہے خواہ کیسے ہی اجمالی طریقہ سے ہو۔ یعنی یہ چیزیں غائی اور مقصدی ہیں اور اسی قسم میں مملکت حیات کی شامل ہے۔

یہ چاروں خاصیتیں جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا رویہ کی علامتیں ہیں اور یہ سبب خالصاً واقعی (خارجی) اور معروضی ہیں ایسی ظاہری نشانیاں جو مشاہدہ میں آسکتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ رویہ مقصدی ہے اس کے صمی معنی یہ ہیں کہ ان میں کوئی باطنی پہلو با حقیقت بھی ہے جو کہ مائل اور ہم رتبہ ہے ہماری مقصدی فعلیتوں کا جگہ بلا واسطہ تجربہ ہو کو بذات خود ہے۔ ہم اس کے عادی ہیں کہ اپنے قطعی ارادی افعال کو اس کی ایک صنف تسلیم کریں ارادی افعال میں ہم غور و تامل سے کسی چیز کو متعدد اشیاء سے جُڑ لیتے ہیں اور سمجھ بوجھ کے کوشش کرتے ہیں تاکہ واقعات کی ایسی صورت پیدا کریں جس کو ہم صاف صاف پہلے ہی سے دیکھ رہے ہیں اور وہ ہمارا مطلوب ہے۔ اور اکثر مصنفین اس کے عادی ہیں کہ ایسی ارادی کوشش کو ایک صنف مقصدی فعلیت کی تسلیم کریں۔ اور اس مقولہ میں ایسے افعال کے داخل کر نیسے انکار کرتے ہیں جو اہتمام اور مطلوب خاص کی پیش بینی سے ہمیں پیدا ہوئے اور نہ انجام کے تصور سے ان کی تکوین ہوئی۔ جبکہ مقصدی فعلیت کا یہ جامع اور مانع مفہوم لیا جائے جو کہ مقابل میکانی طرز عمل کے ہے۔ کہ یہ ایک مختلف صنف ہے تو یہ مشکل باقی رہ جاتی ہے کہ ادنیٰ قسم کے رویوں کے مقامات اور باہمی ارتباطات کا تعین کیا جائے۔

ایک صورت اس مشکل کے حل کرنے کی جس کو ڈی کارٹیس (حکیم) نے اختیار کیا تھا یہ ہے کہ ادنیٰ صورتوں کو رویہ کی مقولہ میکانی سے لے لیا جائے۔ لیکن دو وجہوں سے یہ بالکل ہی ناکافی ہے (۱) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ رویہ جہاں کہیں ہو اس کے ظاہری نشان انسانی کردار کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں اور اس طرح وہ میکانی طریق عمل سے بہت دور ہو جاتے ہیں (۲) اس طریق بحث سے ایک اور مشکل پیدا ہوتی ہے پہلی شکل سے بھی زیادہ ہے کہ اور سب حیوانات اور انسان میں ایک طفرہ پڑ جاتا ہے جو اتحاد خلقت کے بالکل منافی ہے اور اس سے درمیان اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ حیات کے ارتقائی اتصال باقی نہیں رہتا۔

اس مشکل کے پیدا ہونے سے طبعاً یہ نتیجہ نکلا کہ زبردستی مقصدی صنف افعال کو مقولہ
 سیکانی میں داخل کر دیا یعنی ہر انسان کو جب وہ کسی مقصد سے کام کرنا ہے یہ دھوکہ رہتا ہے
 کہ وہ سمجھ بوجھ کے کسی مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے مشغول ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ جو
 ہم یقین کرتے ہیں کہ ہم فاعل حقیقی ہیں اور کم و بیش تاثیر کے ساتھ سلسلہ واقعات کا تعین کرتے
 ہیں اور ان کو اپنے کام کے مناسب بناتے ہیں یہ محض دھوکہ ہے۔ اس کے عقلی ثبوت کے لئے
 کہ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے ہایت طولانی اور دقیق اجتماع درکار ہے جس کو ہم اس مقام
 میں اختصار کے ساتھ بھی نہیں مان کر سکتے۔ پس یہ کہنا کافی ہے کہ اس رائے کو قبول کرے
 کام فلسفہ اسباقی دہم و برہم ہو جاتا ہے اخلاقی اصول اور اخلاقی بحث و مباحثہ بالکل فضول
 اور لالچی ہو جاتا ہے اور اس کی مقبولیت اور زبردستی باقی نہیں رہتی۔ کہو کہ ہمارا شعور کہ ہم
 مقاصد کے حصول کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ مثالیات قوت کے فعل میں آئیں ایک معیار
 خاص زندگی بسر کرنے کے لئے مقرر کریں اگر یہ سب دھوکہ کا ہے تو پھر اس کی تلاش کہ ہو کیا کرنا
 چاہئے اور کیا ہونا چاہئے اور معیاروں کا مقرر کرنا اور مبالغے بنانا اور مثالیات پیدا کرنا یہ سب
 بالکل لغو ہے ایسی کوششیں مایہ ناس کام آتی ہیں کہ ہم کو ایسے مثالیات کے
 مقابلے میں اپنی اہمیت پر زیادہ تر متوسلہ کر دیں۔

ہم کو اس مشکل سے بچنے اور اس دستور گزار راستے سے گزرنے کے لئے چاہئے کہ
 معرفت حاصل کریں کہ مقبولہ عام مفہوم مقصدی تعلیت کا بہت تنگ ہے اور اس کے
 لٹاؤ اور فراخ بنانے کے لئے چاہئے کہ ادنیٰ صورتیں رویہ کی اور اعلیٰ صورتیں بھی اس میں
 داخل کریں عوامی کردار کو شامل ہیں۔

اس توسیع کے باب میں صرف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ بحث ہے کہ لفظ
 ”مقصد“ کا اصلی مفہوم یہ ہے کہ عامل کو اس انتہا کا علم ہے جس کو وہ تلاش کرتا ہے اور
 جس انجام کے وہ تعاقب میں ہے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حد تک درست ہے کہ جس

اسے اس جمعیت کے بیاں کے لئے میں نے ایک علیحدہ کتاب لکھی ہے (۱) اور وہیں تاریخ اور
 وقائع جیسا کہ مطلعہ لہر (۱۹۱۹ء) جو طالب علم اس مشکل اور پیچیدہ مسئلہ کے بارے میں کوئی رائے
 قائم کرنا چاہتا ہے اسے چاہئے۔ اس کتاب کا مطالعہ کریں۔

حد تک عامل کو عطفاً سمجھیں کہ اُس کو صاف صاف انتہا کا تصور ہے جس انتہا کا وہ طلبگار ہے ہم کسی چیز کے سمجھنے کا دعویٰ اس اعتبار سے اور اس درجے تک کر سکتے ہیں کہ انجام سے سلسلہ فعلیت کا تعین کس طرح ہوتا ہے مختصر یہ کہ فعل کا مقصدی طریق سے کیونکر تعین ہوتا ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے اور سچ ہے کہ حیوانات غیر ناطق کے مابین اس سر کے یقین کرنے کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ انجام کو تصور کرنے کے قابل ہیں یا کسی عرفی سے اُن کو اپنے فعل کی علت عالی کا شعور ہے۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ صورتوں کو یہ کہ مقصدی کہنا درست نہیں ہے یا یہ دعویٰ کرنا کہ ہمارا فوری تجربہ مقصدی فعلیت کا کس طریق سے ہمواروں کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے۔

اس اعتراض کو اس نظر سے دفع کر سکتے ہیں۔ ذہنی طریق عام ہیتہ ایک طریق عمل کوشش با طلب کا ہوتا ہے جس کی ابتدا اور راہبری جاننے کے فعل سے ہوتی ہے تصور کا جاننا اور یہ جاننا شعور ہیتہ کسی چیز سے اکا ہونا ہوتا ہے یا کسی معاملہ کی حالت سے واقف ہونا جو کہ مفروض ہو یا حاضر ہو۔ ایک تغیر کی پیش بینی کے۔ یہی وہی حیات ایک تعاقب موضوع کی مختلف حالتوں کا نہیں ہے جس کو شعور کی حالتیں یا متالیات کہیں یا اور جو یا ہیں کہیں بلکہ ہمیشہ یہ شامل ہے کسی موضوع کے باب میں موضوع کی فعلیت پر۔ جس کا فہم حاصل ہے ایسی فعلیت جو ہمیشہ اس نسبت کو تبدیل یا ترسیم کرتی رہتی جو کہ موضوع کو موضوع سے ہے۔ پس یہ تغیر جس کو پیدا کرنا ہوتا ہے جو کہ غایت یا انجام فعل کا ہے جس کی پیش بینی ذہنی حیات کی مختلف ہمواریوں پر مختلف مدارج سے وضاحت اور کفایت کے ہوتی ہے۔ اکثر ہمارے ذاتی ارادی افعال کی غایت پہلے سے سمجھی ہوئی ہوتی ہے صرف ایک عام طریقہ سے۔ ابک ذرا اسی مثال سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مثلاً تم کھانستے ہو اپنا کلا صاف کر کے لئے یا ذرا اسی خلقت اپنے گلے میں محسوس کر کے تم ہاتھ بڑھا کے ایک گلاس پانی کا اٹھالیتے ہو اور اس کو پی لیتے ہو تاکہ وہ خلقت دور ہو جائے۔ ہو سکتا ہے کہ تمہارا خیال انجام کے بارے میں بالکل اجمالی اور دہندہ لاساخاکہ ہو! اور نہایت عورتوں کے بعد کام کئے جاتے ہیں ہمارے مقصد سے معمور افعال ہمارے پیش بینی کے تصورات یا استحصارات اس غایت کے جس کو حاصل کرنا ہے اصلی اور دائمی تفصیل اور تکمیل سے بہت ناقص رہتے ہیں۔ پس پیش بینی فعل کے انجام کی کم و بیش ناکام ہوتی ہے اور کافی ہونے کے

درجے ہوتے ہیں لہذا ہم کو یہ نہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ صاف اور کامل پیش بینی یا تصور انجام کا اصلی شرط مقصدی فعل کی ہے۔ اور مقصدی صنف کی موافقت کے لئے ہمارے پاس کوئی وثیقہ کسی مثال کے مقرر کرنے کے لئے نہیں ہے جس میں پیش بینی تقریباً کامل ہو۔ اور اُن سب مثالوں کو ملحوظ رکھ کر دینے کے لئے جس میں پیش بینی کی تفہیم اور تعین نہ ہو کہ وہ مختلف باہمیت رکھتے ہیں۔

اس کا ملاحظہ بھی اہمیت رکھتا ہے کہ استحصار یا تصور انجام کا مقصدی فعلیت کی حقیقی علت یا اس کے تعین کی شرط نہیں ہے۔ صرف عقلی طریقہ انجام یا سلسلہ اعمال کے استحصار یا تصور کا بذات خود فعل کے ظہور کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہم اکثر ممکن افعال یا کاموں سے انجاموں کی تشکیل کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم اُن کو عمل میں لائیں یا اُن کے سیروی کا میلان ہو۔ واقعی اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ جس قدر صاف صاف ہم کسی فعل کے انجام اور اس کے سلسلہ کی دل میں تصویر رکھتے ہیں اس قدر اس فعل سے ہم کو نفرت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ بہت سی چیزوں کی راہ سے جو استحصار فعل کے انجام کا ہوتا ہے وہ اس کام اتا ہے کہ احراے کام کو تفصیلی نظر پڑے۔ اصلی شرط فعل کی طلبی رحمان یا میلان کام کرنے کا جو مضمر ہے اس کو ظہور حاصل ہو۔ جہاں کہیں پیش بینی انجام کے استحصار کی مہل ناکامل اور عام ہوگی وہاں فعل بھی عمومی اور مہل ہوگا اور تفصیل اس کے طریق عمل کی مافض ہوگی۔ اور جہاں تفصیل کی پیش بینی کامل اور عام ہوگی وہاں فعل بھی نوعی حیثیت رکھتا ہوگا اور انجام کے حصول کے لئے بہت درست ہوگا۔

ہم اپنے ذاتی تجربہ سے ایسے افعال سے آگاہ ہیں جن میں انجام کی پیش بینی مختلف نوعیتیں رکھتی ہے نہایت جلی اور تفصیل دار کمال سے لیکے مختلف درجے عدم کمال کے ایسے کام تک جو بالکل مہل اور اُس کی ایک یہ چھائیں سی دہن میں ہوگی محض ایک تفسیر کی پیش بینی اور تفسیر کی بھی کوئی صورت مشخص نہیں ہوتی۔ پس ہم حیوانات غیر مطلق کے افعال کی داخلی یا ذہنی سمت کا مفہوم فی الجملہ سمجھ سکتے ہیں جسے کہ ان جانوروں کے افعال کا بھی جتنا نظام آئیتہ ہائیکل اولی درجے کا ہے۔ چند افعال جانوروں کے جنکا تعین یا درستی ہر لحظہ جسمی ارتسامات کی راہ سری سے ہوتی رہتی جیسا اثران کے آلات حسب پر ہوتا ہے ایکے موافق افعال سہرزد ہوتے ہیں (خصوصاً بعض جبلی افعال کی عجیب و غریب

مثالیں ہم دیکھتے کہ جتنا ہم میراں حیات کے نزولی درجوں کی سیر کرتے ہیں اس قدر کاموں کی راہبری تفصیل میں ناقص پائی جاتی ہے بلکہ قصد واقع ہوئے کی صورت درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے اگر کوئی قصد ہے بھی تو بہت ہی مجمل ہے۔ راہبری بھی اجمالی ہوتی ہے یہ صورت ظہور و فعال کی مطابقت رکھتی ہے ناکامل پیش بینی سے استحصا رکھی اور یہ ناقص استحصا رہی گویا اُس کی راہبری کرتا ہے۔ عقلی انتہا اس سلسلے کی وہ درجہ شعور کا ہے جس کو ڈاکٹر اسٹوٹ نے فائرلعلی (عدم الامتیاز حسیت) کہا ہے اور بہت خوب کہا ہے۔ یہ ایسا حس یا شعور ہے جس میں تسے کی حقیقت کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہوتا۔ اس سے ایسے حرکات کا ظہور ہوتا ہے جس کی کوئی سمت نہیں ہوتی۔ یہ انتہائی حد خود ہمارے تجربہ میں آتی ہے جب ہم اضطرابی حرکات کرتے ہیں تشنج کی حالت میں یا اپنے آپ کو دے دے مار مار ٹپنا لوٹنا۔ اس صورت میں اندر کسی نامعلوم مقام پر در دکا ہونا ان حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ لیکن ہم کو اس انتہائی صورت کی علت کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور یہ امر در بابت طلب ہے کہ کیا ہم اس سبب حالت کو حیوانی رویہ میں تجویز کر سکتے ہیں۔ غالباً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ ترین جانوروں کے افعال میں بھی ایک اجمالی آگاہی آئندہ کی کسی شے کے بارے میں پائی جاتی ہے اور اجمالی پیش بینی کسی تغیر کی اس تسے میں۔

پس علم (جاننا) ہمیشہ کام (کرنے) کے لئے ہوتا ہے۔ جاننے کا کام یہ ہے کہ فعل کی ابتدا کرے اور تفصیل وار اس کی راہبری کیجائے لیکن فعلیت کا ضمنی مفہوم آگاہی ہے تاکہ فعل کا صدور ہو یہ ایک معطل رجحان کام کرنے کا ایک میلان طلب کا ہوتا ہے۔ ہر ایسا رجحان یا طلبی میلان یا تو بالکل عام ہوتا ہے یا زیادہ خصوصیت یا خاص نوعیت رکھتا ہے۔ اور یہ طلبی رجحان جب ابھار دیا جاتا ہے یا کام میں لگادیا جاتا ہے بذات خود قائم رہتا ہے جب تک اس کا خاص یا نوعی انجام حاصل ہوا اور اپنے ساتھ ہی جسمانی اور ذہنی فعلیت کو بھی برقرار رکھتا ہے جو اس انجام کے حصول کے لئے مطلوب ہے پس جب کوئی مخلوق کسی غایت کی سمت میں کوشش کرتا ہے یا کسی منزل مقصود تک پہنچنا چاہتا ہے تو یہ اس سبب سے ہوتا ہے کہ ایک اخیر ہی ہیئت اپنی سرشت کی جس کو ہم میلان یا معطل (بالقوہ) رجحان کہہ سکتے ہیں انجام کے حصول کے لئے اس کے پاس موجود ہے اور اُس کے تصرف میں ہے یہ ایک طلبی میلان ہے جو کسی شے کے تصور (یا ادراک کے کسی اور طریق

سے لذت سے نعل میں اتا ہے۔ ہر نظام الی کو اپنی فوری مناسبت سے ایک متعلقہ عداد ایسے طلبی میلانات کی عطا ہوئی ہے۔ یہ ساز و سامان موزونی ہے۔ یہ اسلیمہ زندگی کی جنگ آزمائی کے لئے ہیں۔ اتنا ہی حسانہ میں ممکن ہے کہ ان میں بعض تغیرات پیدا ہوں تو وہ وہ ترہم کے طور پر ہوں یا وہ بد صورتیں میں پیدا کر کے لئے ہوں۔

زیادہ توجیہ ان طلبی میلانات کی ماہیت ماہر الطبعی بحثوں میں ڈال دی گئی اور یہ بحث نفیسات کے مطالعہ سے نہیں ہوتی۔ میں اس کے متعلق صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ ہم جملہ جاندار مخلوقات کو ایک مظہر یا مجسمہ اس چیز کا کہ جس کو ہم اجمالاً نول سنہ ہمارا ارادہ کہیں یا برگس سے انجان کر کے حیوانی جوتن یا زیادہ سادہ الفاظ میں حیات کہہ سکتے ہیں۔ اور ہر طلبی رجحان جس کی نوعیت کسی سمت خاص میں ہے ایک تفریق اس اساسی خواہش حیات (جیسا چاہئے کی ہے۔ جو کہ طلبی رجحان سے مشروط ہے۔ اور تجربی علوم کے مطمح نظر سے ہموک چاہئے کہ ان طلبی میلانات کو اخیر ہی واقعات تسلیم کریں۔ جن کی مذبذخلیل توضیح اس طور پر کہ یہ مثالیں یا فردیں کسی عام یا اساسی مفہوم کی ہیں ناممکن ہے۔ اس رائے کو اختیار کرنا یہ کہنا ہے کہ واقعات رویہ کے تجربی معنیہ نفیسات کا چاہئے کہ اس کی توضیح

لے آخری افعال سے راہیں وہ اصول اولہ جس کی دید تکملہ نفیسات کے حدود کے ماہر ہر سطح علم کیمیا میں جب ہم ایسی چیزوں کو پہنچ جاتے ہیں جس کی تحلیل ہمارے موجودہ طرق سے نہیں ہو سکتی تو ہم ان اشیاء کو مفردات یا عناصر قرار دے لیتے ہیں یہ امکان موجود ہے کہ آئندہ جن تکملہ کی رومی سے وہ مرکبات ہوں بلکہ اکثر جو اسی ہے۔ اسی طرح مصنف نے افعال کو کیمیا کے حسانہ کے مفردات یا عناصر سے تعبیر کیا ہے، "ہر ترہم

تلفہ مطہیہ جس کی جمع معطیات ہے انگریزی میں ان کو ڈیٹا کہتے ہیں۔ یہ ۱۰ افعال ہیں جو کسی علم میں اللہ اساس کے تسلیم کئے گئے حائین اور ان کی مبادیہ علم کی تفسیر ہو۔ اصول موضوعہ یا مقوف علیہ سائل ایسے ہی ہوتے ہیں جنکو کسی علم میں ان لینے ہیں انکے مقوفات ان علم کے مقاصد سے خارج ہوتات اور کسی علم میں ان کا ہر مل سکتا ہے علوم عقلیہ میں اللہ اللہ سعۃ اتہامی علم ہے جو سائل حکاموت اور علموں میں جس ہے وہ افعال طبیعات میں مل گئے ہاں کہہ نفیسات نے سائل حسانہ طبیقی تحقیق کی جا رہی ہوتے ہیں تو ان کو نفیسات میں تسلیم کرتے ہیں اگر طالب علم تحقیق کا سو رکھتا ہو تو اس کو وہاں طبیعات کا مطالعہ کرنا چاہئے مگر جو امور

اسی تصورات کے حدود سے ہو جو نفسیات کے لئے ایک مستقل علم کی حیثیت سے مناسب ہے۔ طبیعتیں اپنے واقعات کو میکا کی طریق عمل کے حدود میں بیان کرتے ہیں اور اسی پر انکا عمل ہے۔ ضرور نہیں کہ مابعد الطبیعات کے مسئلہ سے بحث کیا جائے جس پر یہ تصور بنی ہے مثلاً وہ قبول کر لیتا ہے ایک اجیری واقعہ کی حیثیت سے اس واقعہ کو کہ رجحان اجسام کا یہ ہے کہ وہ حرکت مستقیم کرتے رہیں بغیر تبدیلی سرعت رفتار کے۔ اسی طرح مابعد نفسیات عمل کرتا ہے اور توضیح کرتا ہے اپنے متعلقہ واقعات کو مقصدی تصور یا شہوی طریق عمل کے حدود میں طبیعات کا مہر جملہ اقسام کے میکا کی طریقوں کا تتبع کرتا ہے تاکہ میکا کی طریق کے اعم قوانین تک پہنچ جائے۔ اور اس کی توضیح کسی واقعہ کی جو اس کے مشاہدہ میں آیا ہو یا جائے کہ اس کو ایک مثال یا فردان قوانین عامہ کی ثابت کر دے۔ یعنی یہ ثابت کر دے کہ یہ واقعہ اپنی صنف کے واقعات کا مصدق ہے۔ تحلیل سے ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اجتماع بسیط میکا کی طریقوں کا ہے جو قوانین عام کے تابع ہیں۔ اسی طرح مابعد نفسیات کو لازم ہے کہ ہر قسم کے اور ہر درجہ کی پیچیدگی کے لئے خواہش کے طرق کا تتبع کرے تاکہ خواہشی طریق عمل کے اعم قوانین دریافت ہوں۔ اور اس کی توضیح کسی طریق عمل کی جس سے اس کو تعلق ہے اس پر مثال ہونا چاہئے کہ یہ دکھا دیا جائے کہ یہ مثال یا فرد فلاں قانون عام کے عمل کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا جائے کہ تحلیل سوچ سے اجتماع خواہشوں کا ثابت ہو سکتا ہے تابع قوانین عامہ خواہشی جن قوانین کو مابعد نفسیات نے مشخص اور معین کیا ہے۔ اس رائے کی موافقت چاہتی ہے کہ جملہ افعال انسانی جملہ ارادیات ہماری کوششیں ہماری تجویز ہمارے غرض ہمارے انتخابات ہمارے فیصلوں کی چاہئے کہ قوانین خواہش کے حدود میں موصوف ہوں۔ جب تک ہم یہ نہ ثابت کر دیں کہ کوئی خاص صورت چال عین (سیرت) یا رویہ کی طلبی رہنمائی کے مظاہر کی حیثیت سے آخری اجزاء نظام آلی گئے ہیں ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم نے توضیح کی علوم طبیعیہ کی تکمیل جو زائد متاخر میں ہوئی ہے اور طبیعی واقعات کی میکا کی قوانین کی توضیح میں بڑی کامیابی ہوئی ہے اس سبب سے یہ رائے کہ ہم میکا کی طریق عمل کو انتہائی مفہوم تک سمجھیں ہیں بہ نسبت خواہشی طریق عمل کے اور اس لئے تمام علوم کا یہ کام ہے کہ اپنے واقعات کو میکا نیت کے حدود میں سمجھیں اور خواہشی طریق عمل بھی اسی صورت پر

فائل ہم ہو گا حکم میکا کی توجہ سے وہ بھی میکا کی صف کے ناست ہو جائیں لیکن یہ ایک دھوکا ہے۔ اس دو صنفوں سے طریق عمل کے ہم خواہشی کو بخوبی سمجھے ہیں نسبت مسکانی کے کہونکہ ان کا ذاتی تجربہ ہمو حاصل ہے اس طریق کی داخلی آگاہی ہمو ہے اور میکا کی طریق کی صرف خارجی واقفیت ہے اور یہی ممکن بھی ہے اور علماء مابعد الطبیعیات یہ کوشش کرتے ہیں کہ خواہشی اور میکا کی اعتبار کے عقب یہ نظر ڈالیں (جو کہ علوم کے لئے ایک اساسی مسئلہ ہے) اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دونوں صنف کے طریق عمل مثال ماہبت رکھتے ہیں سب سے زیادہ معقول رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ مسکانی طریق عمل خواہشی صنف میں قبول کے قابل سمجھا جائے یا بعینہ ایسا ہی سمجھا جائے اس سے شاید خواہشی قسم کے سرل کا استحضار ہوتا ہے۔ کم از کم یہ ہے کہ اس رائے کو نقص ممتاز علماء مابعد الطبیعیات نے اختیار کیا تھا اور اس تاں کہ وہ اس پر قائم ہیں اس رائے میں ایسی سخت مشکلیں نہیں ہیں جیسی اس رائے کے مکس میں ہیں۔

میں نے اب تصریح کے ساتھ نظریہ فعل بیان کر دیا جو کہ مسائل جبلت و عدان اور ارادے میں متمم ہے جس کی وضاحت اس کتاب میں کی گئی ہے اب یہ باقی رہ گیا ہے کہ اس نظریہ کی محک کا ثبوت اور نظریات فعل کے ناکافی ہونے سے دما جائے۔

نظریہ فعل جو عموماً علماء نسبیات زمانہ موجودہ میں مسلم سمجھا گیا ہے شاید وہ نظریہ ہے جو کہ نظام آلیہ کو محض (چلتی ہوئی) کل تصور کرتے ہیں اور جملہ رویوں کا تعین میکا کی قانون کے تابع ہے۔ میں اس نظریہ کو سیامات مذکورہ بالا سے خارج کرتا ہوں۔

دوسرے نظریات وہ جس کا سب سے زیادہ اثر زمانہ موجودہ کی تحقیقات میں ہے وہ نظریہ نفسیاتی لذتیت ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کو مدہمینی سے امیاں "منفعیت" نے اختیار کیا تھا۔ منفعیت نفسیاتی بنا مسائل معاشرت اور مسائل اخلاق کی

اس کی حمایت میں قابل یقین استدلال ریفریجیمس وارڈ کی کتاب گھو دیکوس کے سلسلہ میں رائے حال میں تیار ہوئی ہے جس کا نام "ملکت غایات" ہے۔ مطبوعہ لندن ۱۹۰۶ء مترجم

۱۹۰۶ء نقادین مصیبت لے اپنے اعتراضوں کا ہدف اسی چھوٹے نفسیاتی مسئلہ کو نالیا تھا۔ لیکن علامہ اخلاق کو یہ دھوکا رہو کہ وہ یہ سمجھ کر اصل مصیبت بطور ایک میاں حق و باطل کے نفسیاتی لذتیت

تجوّز کی گئی تھی۔ اس نظریہ کا یہ بیان ہے کہ اقتضایا داعیہ ہر فعل کا زیادہ لذت حاصل کرنے کی خواہش اور درد سے بچنا ہوتا ہے۔ وہ استقراء سے اس کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں بنا بر اس ناقابل انکار واقعہ کے کہ کل انسان لذت کے طالب اور الم سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں عجیب و غریب قوت اس مسئلہ کی کہ جن لوگوں نے اس کو ایک بار تسلیم کر لیا ہے وہ اس کے ساتھ دالست ہو گئے شاید اس سبب سے ہے کہ اس کے ذریعہ سے عقلی توضیح تمام چال چلن اور سیرت کی ہم پہونچتی ہے ثبوت اس امر کا کہ یہ کافی سبب جملہ افعال کا ہے۔ جب ہم کسی فعل کو یہ سمجھیں کہ وہ لذت کی تلاش یا الم سے احتراز کی کوشش ہے ہم کو ایک توضیح لمباتی ہے اور یہ توضیح اخیری اور معقول ہے ہم کو اس سوال کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی کہ کیوں کوئی شخص لذت کو الم پر ترجیح دیتا ہے ہم کیوں لذت کے ہوا اور الم سے ہار رہے ہیں؟ کوئی اور نظریہ علت فعل کا بادی النظریں اس سے زیادہ بدیہی اور قابل اطمینان نہیں معلوم ہوتا۔

بلاشبک ممکن ہے کہ مغالطہ امیر ماہیت اس مسئلہ کی ثابت کجا اے اگر ہم خود اپنے داعی کو غور سے دیکھیں اور دوسرے انسانوں کی سیرت پر بلا کسی جوش بالقصب کے نظر کریں۔ اس طرح غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کے ہوا ہوئے ہیں مثلاً غذا جو چیز ہماری مقصود بالذات ہے وہ چیز یا وہ غایت ہوتی ہے نہ کہ وہ خوشی جو اس کے ملنے سے ہوگی۔ لیکن پیچیدگی انسانی ذہن کی ایسی بڑھی ہوئی ہے اس کے افعال کے چشمے یا کمائیاں ایسی مخفی ہوتی ہیں کہ ہر مثال میں انسانی رویہ کے ممکن ہے نفسیاتی لذت کے ماننے والے کو ایک قابل ستائش ترجائی اپنے نظریہ کی حدود میں مل سکے۔ دو نو داتھے اس کے زردست ہیں اولایہ واقعہ کہ کسی مطلوب یا غایت کے حصول سے اطمینان یا خوشی ہوتی ہے کیونکہ نئے مطالب یا غایت کو اشتراک لفظی سے (یا ابھانا) خوشی بھی کہہ سکتے ہیں اور عامل کے باب میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کام کرنے کے لئے خوشی کے حاصل کرنے کی خواہش سے آمادہ ہوا تھا۔ ثانیاً یہ واقعہ کہ اگرچہ کسی شخص کو حقیقت خوشی حاصل کرنیکی خواہش سے تحریک ہو لیکن وہ مستقبل قریب کی لذت کو قربان کر دے یا الم کو برداشت کرے۔

نہ کہ کسی اور وقت زیادہ لذت حاصل ہو۔ اور صاحب لذت جب وہ کسی عمل کی ترجمانی معقول و عودہ سے نہیں کر سکا۔ مثلاً وہ جس میں جان کی قربانی (ایثار) شامل ہو فریضہ کی ادائیگی کے لئے۔ مذکورہ اپنے نظر کے کسی اور طریقہ سے تو یہ کہہ دیتا ہے کہ عامل کو ملامت کے الم سے بچنے کے لئے تحریک ہوئی تھی جس کو عامل فریضہ سے غفلت کرنا نتیجہ سمجھے ہوئے تھا۔ ان وجوہ سے سب سے پہلے اور یقینی لظمان لذت کے نظریہ عمل کا حیوانی رویہ پر غور کرنے سے بہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بے شمار مثالیں عمل پر انجام کی سمت میں اصرار سے کوشش کرنے کی ادنیٰ قدر بے کے حیوانوں میں ملاحظہ ہوتی ہیں جن میں یہ قابلیت نہیں تجویز ہو سکتی کہ ان میں قوت پیش بی یا خواہش اس لذت کی جو کامیابی سے ہوگی موجود ہے۔ دوسرا نظریہ عمل کا جس کا ادعا عموم صحت کا ہے اس نظریہ میں کل طلب کل ذہنی اور جسمانی حد و جہد مستقبل کی لذت حیوانی یا الم سے احتراز کے ساتھ منسوب ہیں کیجائی بلکہ اثرات موجودہ لذت یا الم کے یعنی حیثیت (یعنی لذت یا الم) ایک حقیقی حد مشترک ہے درمیان علم او طلب کے۔ یہ مانا گیا ہے کہ علم ہر کام کی تحریک دیتا ہے اس حد تک کہ ہماری ذات میں قابل لذت یا قابل الم پیدا ہو۔ اس نظریہ کو مناسب ہے

لے قدیم لہسات میں صرف دو قوتیں دہن کی تسلیم کی گئی تھیں ایک حس دوسرے ارادہ یا تحریک ارادی۔ من و محسوس کی دو نوعیں بخیر ہوئی ایک وہ جس جس کے ساتھ کسی قسم کی لذت یا کوئی الم ہو مثلاً کلاب کے بھول کو دیکھنے یا سو بگھنے سے لذت ملتی ہے یا کانٹے کے چمھ مارے سے تکلیف یا الم ہوتا ہے۔ دوسرے وہ حیات جو لذت و الم سے محروا سمجھے گئے ہیں اگرچہ مشکل ہے کہ کوئی حس بالکل لذت و الم سے محروا مانا جائے۔ بہر طور یہ حس جس سے لذت یا الم حاصل ہوتا ہے ایک واسطہ ہے درمیان علم اور ارادے کے جب ہم کلاب کے بھول کو دیکھتے یا سو بگھتے ہیں تو ہم کو اس کو توڑنے کے اپنے پاس رکھنے کی خواہش ہوتی ہے اور اس خواہش سے ہم ہاتھ بڑھاتے ہیں اور کانٹے سے بچتے ہوئے بھول کو توڑنے کے طرہ دستار سالیلتے ہیں۔ پس اس سلسلہ میں تین امر ہیں حس لذت یا الم۔ ارادہ اسی لئے میلنگ کو فصل مشترک درمیان تصور اور ارادے کے قرار دیا ہے۔ قتائل مترجم

کہ نظریہ لذت و الم محل کہیں۔ یہ فی رمانا عموماً مآجاتا ہے کہ یہ مسئلہ زیادہ نازک اور باریک ہے اور اس کا لطلان ذرا مشکل ہے۔ بہ نسبت نظریہ لذتیت کے لطلان کے جس کا اب اس کے ساتھ شمار نہیں کیا جاتا۔ نظریہ مذکور کے بطلان کی مشکل یہ ہے کہ ذہنی طریق عمل کے ساتھ عموماً کیس قدر اس حسیّت کی لگی ہوئی ہے لذت و الم کی رنگ آمیزی اگرچہ ہلکی ہی کیوں نہ ہو ہوتی ضرور ہے۔ لہذا افسوس کرنا فعلیت کی ہر مثال کا حسیّت کے ساتھ جو اس کی متلازم ہے ظاہری مقبولیت رکھتا ہے۔ یہی حسیّت اس کی تخصیص کی موجب ہوتی ہے اس نظریہ میں یہ امر واجب تسلیم کیا گیا تھا کہ وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس کے لئے ہم کوشش کرتے ہیں کوئی شے یا کوئی غایت ہوتی ہے جو بذات خود لذت نہیں ہے اگرچہ اس کے حصول کے ساتھ لذت کی جس لگی ہوئی ہو مثلاً جب ہم کو بھوک ہوتی ہے تو مقصود بالذات غذا ہے نہ کہ کھانے کی لذت۔ لیکن اس نظریہ کا بیان یہ ہے کہ قوت محرکہ آرزو کی جو کام پر مسند کرتی ہے وہ حسیّت ہے لذت یا الم جس کی آرزو ہو فعل کے وقت ہم کو اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم غذا کی آرزو کرتے ہیں وہ چیز جو ہم کو جود و حمد پر آمادہ کرتی ہے غذا کے لئے نہ وہ لذت ہے جس کی ہم پیش مین کرتے ہیں کھا کھائے پر نہ اس الم کی پیش مین ہے جو بھوکے رہنے سے ہو گا بلکہ وہ لذت جو کھانے کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یا وہ الم جو فی الفور بھوک کے احساس سے مخصوص ہے۔

آخری جملہ تنقید کے خط پر دلالت کرتا ہے جس سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ نظریہ ناقابل تسلیم ہے۔ ہم کو ضرور یہ پوچھنا چاہئے۔ کہ بھوک آدمی جو غذا کی تلاش پر آمادہ ہوتا ہے وہ کھانے کے خیال کی خوشی سے ایسا کرتا ہے یا بھوک کی ایذا سے؟ کوئی نظریہ لذت و الم ایک رائے کی طرف مائل ہو گا اور کوئی دوسری رائے کی جانب اور بعض دوسری کے ساتھ اس شکل کو حل کرنے کے لئے دونوں کو قبول کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ خواہش

لے بہ اصطلاح علم موسمی کی ہے گالے کے ساتھ ایک سرمائے کا طبقہ رے کا برابر پھیلا جاتا ہے تاکہ گالے والے کے سروں میں قوت اور کمال پیدا ہوتا رہے اس کے سنے آسے پاس ہمارے یاد دے کے ہیں ہندی میں کہتے ہیں گسپاں تیری آس ہے۔ یعنی حد کی مدد ہماری معب ہے۔ م مترجم

میں لذت و الم دونوں شامل ہیں۔ یہ جن کے ذکر آخر میں ہوا ہے کہتے ہیں مثلاً خواہش غذا کی خوش آمد ہے اس حد تک کہ اس میں کھانے کا خیال شامل ہے اور یہ اسی حالت میں رنج دہ بھی ہے کیونکہ یہ حالت بے اطمینانی کی ہے کیونکہ آرزو یا خواہش کی تسکین نہیں ہوتی ہے۔ اس کی صحت میں کلیتہً تنگ ہے کہ آیا شعور ایک ہی وقت خوشی اور رنج دونوں امداد رکھتا ہو یہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس سے بڑھا ہوا اور بہت سخت اعتراض یہ ہے کہ خوشی اور رنج جنکی میس تجویز کی گئی ہے کیا دونوں ملنے ایک ہی قسم کے فعل پر آمادہ کر سکی قابلیت بھی رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ کہیں کہ لذت و الم میں سمیت نہیں ہوتی بلکہ ال کے شعور متعاقب آتے رہتے ہیں پھر بھی وہی مشکل باقی رہتی ہے۔ امر و انفی یہ ہے کہ ہر قسم کی خواہش یا جہد و جہد خوشکن یا رنج دہ ہو سکتی ہے۔ خوشکن اس حد تک کہ منزل مقصود کی جانب قدم بڑھ رہا ہے اور رنج دہ اس حد تک کہ اس کی روک ہو رہی ہے۔ پھر بھی خواہش اور جہد قائم رہ سکتی ہے درحالیہ حیثیت کا اندازہ بدلتا رہتا ہے کبھی انتہا کی خوشی سے انتہا کے رنج تک۔ مثلاً عاشق کی آرزو قائم رہتی ہے خواہ وہ مسرت کے بلند مرتبہ پر پہنچ جائے کامیابی کی امید میں یا عذاب کے عمیق غار میں ڈال دیا جائے ایک جھڑکی پڑنے سے۔

اگر ہم جانوروں پر غور کریں تو پھر ہم صحیح رائے پر پہنچیں گے۔ اب یہ عموماً تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جانوروں سے تصور منسوب نہیں کیا جاسکتا یا قوت استحصار یا فکر کرنا ان چیزوں کے باوجود ہم جو عداوتیں موجود نہ ہوں۔ لہذا ہم ان کے افعال سے خوشی حصول مطلوب کے تصور کی منسوب نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ جانور بھوک کی محتاج میں جہد کرتے ہیں یا اور خواہش کے پورا کرنے کیلئے لہذا حیوان کی سطحی ملکیت میں جملہ افعال حسب نظریہ لذت و الم موجودہ الم سے منسوب کر دیا جیتے مگر تکلیف بھوک خود ہمارے لئے تکلیف خواہش کے تسلی پانے کی ہوتی ہے اور اس تکلیف کا خیال مقدم ہے اگر خواہش نہ ہو تو تکلیف بھی نہ ہو لیکن خواہش ایک طلب ہے ایک رجحان کام کرنے کا خواہ اس کا رخ کیسا ہی محل ہو پس بھوک وہ تکلیف نہیں ہے جو کام کرنے کے محرک ہوتی ہے اصلاً یہ ایک رجحان کام کرنے کا ہے جو عدم حصول انجام سے تکلیف دہ ہو جاتی ہے مختصر یہ ہے کہ یہ خواہش یا انتہوانی جس کی پیدائش مخصوص طلبی میدان سے ہوتی ہے۔ اور ظن غالب ہے کہ جانوروں کی بھوک کے مارے میں بھی یہ اس درست ہے اور وہ تمام تکلیفیں جس سے نظریہ لذت و

الم خواہ مخواہ ان کے کام فعلیتوں کو منسوب کرے گا۔

یہ مسئلہ نظریہ لذت و الم کا کہ ضرورتاً جملہ افعال جانوروں کے (باستثناء چند افعال اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے) تکلیف کی تحریک سے صادر ہوتے ہیں ناقابل اطمینان ہے۔ اور یہ مسئلہ حقیقی نسبت کو حیثیت اور طلب کی الٹ دیتا ہے۔ یہ بالکل بدیتی ہے کہ انسانی خواہشیں اور افعال کیفیتہ بالکرموجودہ ریح ہی پر موقوف نہیں ہیں نظریہ لذت و الم (افعال) مذکورہ کہ خصوصیت کے ساتھ اس غوسی سے منسوب کرتا ہے جو مقصود کے حصول سے ہوگی۔ اس کے تسلیم کرے کی ضرورت کہ حیوانات اطاق اور غیر ناطق کے افعال سبب و احوال (ریح اور غوسی) ترتیب کے علم سے تحریک پذیر ہوتے ہیں نظریہ لذت و الم کو حالت التواء ڈال دیتی ہے لیکن اگر ہم اس اعتراض سے قطع نظر کر کے اس غوسی کے جینمہ یا تندرہ کو دریافت کریں جو کہ بالفرض غایت فعل کے تصور کے ساتھ ہے اور وہی کام پر آمادہ کرتی ہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ یہاں بھی یہ نظریہ حیثیت اور طلب کی نسبت کو بیلٹ دیتا ہے۔ آرزو یا تصور مطلوب انجام کا خوشکن ہے اس حد میں کہ کوئی شہوت یا طلب کسی درجہ کی حیالی تسلی حاصل کرے اس یقین سے کہ بالفعل کامیابی ممکن ہے یا اس حد تک کہ فعلیتیں خواہش سے آمادہ ہوئی ہیں وہ کامروائی کے ساتھ ان مدارج پر فائز ہوں گی جو حصول مقصود کے واسطے ہیں۔ بھوک بلکہ تیز بھوک بھی خوشکن ہے اگر ہم جانتے ہوں کہ ہم فوراً سب سے ستر خوان پر طلب ہوتے ہیں یا ہم اس حالت میں ہوں کہ جس غذا کی بھوک طلب غبی وہل رہی ہے لیکن جب بھوک کو معلوم ہو کہ غذا کا ملنا نامکن ہے مثلاً وہ کسی ایسی کستی میں کہیں دور جا پڑا ہے تو پھر بھوک کا خیال عذاب جان ہو جائیگا۔ اگرچہ خواہش موقوف نہ ہوگی یا اسے کو کھانے کے خیال سے ماز رکھ سکے گا۔

پس خوشی اور رنج درد، بھوک کا معلوم ہوتا ہے خواہش یعنی طلبی میلان سے مشروط ہے جو تفصیل کے ساتھ اقتصاد یا شہوت ہے۔ یہ صرف بھوک کی خواہش کے باب میں درست نہیں ہے بلکہ بہت سی خواہشوں کے باب میں درست ہے۔ مثلاً جب ہم اس کے خواہشمند ہوں کہ ہمارے ہم چشم ہماری تلاش کریں۔ یا جب ہم غرق حیرت ہوں استفسار کے طور پر جس کا کوئی اور مقصد نہ ہو سوا تسکین استفسار کے یا جب ہمارے اذروے انتقام

ہو باغضہ کرے کی خواہش اس شخص پر جس نے ہماری توہین کی ہو جب ہم مصیبت سے نجات دینا چاہتے ہوں یا جب ہم یہ خواہش نکاح غالب ہو ان سب صورتوں میں حالت آردمنہ کی رنج وہ ہے اس حد تک کہ کوشش بے سود ہو اور حصول مقصود ناممکن معلوم ہوتا ہو اور خوشگن ہے اس حد تک جب ہم کو کامیابی کی امید ہو یا مطلوب احکام کی طرف موثر ہم پڑتے ہوں۔ اور ہر صورت میں قوت آردو کی رجحان طبی کلیتہً باغزیہ یا بالکل سے بیاہے صفت سے اور شدت سے لذت ادا رکے جبکہ دوسری جانب لذت ادا از میر کا طبی رجحان سے منروط ہے اس کی صعب کامیابی سے کامیابی یا برکوست کی قوت ہے اور اس کی شدت رجحان کی قوت پر جبکہ لذت و الم کے نظریہ کو اسے دالام سے کہتا ہے کہ حیثیت سے طلب کامیاب ہوتا ہے تو ہم کو پوچھنا چاہئے کہ حیثیت کاتیں اس سے ہونا ہے اور اگر وہ جواب دے کہ دریافت کسی شے کی باہصل نہرط حیثیت کی ہے تو وہ لے سار مسائل اس کو دکھائیں گے جس میں حسب کار کسی چیز کے تصور کا بدل جاتا ہے خوشی سے رنج میں اس کی صحت اور فساد کامیاب ہوتا ہے براہ راست دریافت سے بلکہ ذریعہ اس طلب کے جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔

لیکن استدلال کے لئے ہم اس مقدمہ کو تسلیم کر لیں کہ لذت انجام کے تصور کی وہ لذت ہے جو فعل کے انجام پر نظر کرنے سے محسوس ہوتی ہے گویا مہمیز کا کام دیتی ہے جو کام کے لئے آادہ کرتا ہے اور اس کو جاری رکھتا ہے اور یہ سوال کریں کہ تصور مطلوب انجام کامیوں خوشگن ہوتا ہے ہم کو معلوم ہو گا کہ دو مختلف جواب دیے جاتے ہیں۔ بعض نظریہ لذت و الم کے ماننے والے ہم سے یہ کہتے ہیں کہ تصور مطلوب انجام کا یا انجام کے حاصل ہونے کا خوشگن ہے۔ کیونکہ یہ انجام ہماری فطرت سے موافقت رکھتا ہے اس کے صرف یہ مننے ہو سکتے ہیں کہ فعل کا انجام جو غور کرنے سے خوشگن معلوم ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جس کی طرف ہم طبی میلان ہے وہ ایسا ہے جس کی طرف بسبب طبی میلان کے جس کا رخ اس انجام کی جانب ہے ہم مجبوراً لائے گئے ہیں۔ پس یہ جواب دینا ضمنیاً نظریہ لذت و الم سے دست بردار ہونا ہے اور وہ رائے جو ان صفحات میں مانی گئی ہے اس کی حقیقت کو تسلیم کر لینا ہے۔

دوسرا جواب اس سوال کا کہ مبداء یا علت اس خوشی کی کیا ہے جو فعل کے انجام پر غور کرنے سے محسوس ہوتی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ جملہ حسیات ابتدائیں حاسہ کی لذتیں یا ایذائیں ہیں یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشکن اور بعض رنج دہ ہیں اور جملہ لذت اور آلام انھیں سے نکلے ہیں لزوم ذہنی کے ذریعہ سے۔ بموجب اس مسئلہ کے (جس کو جی ایچ شنیڈل کا طور سے مدون کیا ہے) دیکھنا غذا کا خوشکن ہے کیونکہ اس کے منہ کی لذت نے حسب اصول متقارنت بصری ارتسام کے ساتھ لزوم پیدا کر لیا ہے اور جو لذت اس طرح متلازم ہو گئی ہے غذا کے البصاری اور اک یا انتھصار کے ساتھ وہ غذا کی خواہش کی شرط ہے اور اس کے حاصل کرنے پر ہم کو آمادہ کرتی ہے اور اس کو خوش کو جاری رکھتی ہے۔ یہ جواب ہو سکتا ہے کہ معقول معلوم ہو جب اس جواب سے ایسی خواہشوں کی توضیح کا کام لیا جائے جس کی تشفی میں باقاعدہ طور سے حسی لذتیں شامل ہوں اگرچہ اس صورت میں بھی اکثر متین اعتراضوں کی گنجائش ہے اول تو دہمی ملازم کا مہموم جو لذتوں کو اشیا کے تصورات کے ساتھ متقارنت کے اصول سے جو۔ اس کی صحت میں کلام ہے۔ ثانیاً یہ واقعہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ حیثیت کا امدارہ کسی شے کی خواہش کے لئے ممکن ہے کہ بدلتا رہے انتہائے درو سے تیکے انتہائے خوشی تک یہ واقعہ اس رائے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لزوم لذت کا شے مطلوب کے

(۱) اصول متقارنت اور اصول مائلت حسیات کے دو قانوں ہیں جس۔ ہمارے حصہ اور مدکر سے کسی حیر کے یاد آنے کی بنا ہے۔ مائلت یہاں اصول ہے اس کا مختصر بیان یہ ہے کہ جو حیریں ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں ان میں سے جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسری یاد آجاتی مثلاً دو ٹیمیں شکل و صورت میں مشابہ ہیں جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسرا یاد آجاتا ہے دوسرا قانوں متقارنت سے جو حیریں ساتھ ساتھ رہتی ہیں جب ان میں سے ایک کو ہم علیحدہ دیکھتے ہیں دوسری یاد آجاتی ہے مثلاً دو طالب علم ساتھ ساتھ مدرسہ میں آیا کرتے ہیں اب اگر ان میں سے ایک کسی دن تھا آئے تو ہم کو اس کا ساتھی یاد آجائیگا۔ اور ممکن ہے کہ ہم دریافت کریں کہ آج وہ کیوں تمھارے ہمراہ نہیں ہے۔ مائلت میں شرط اتحاد ماہیت یا صورت کی ہے اور متقارنت میں حص و وجیزوں کا ایک ساتھ پایا جانا مقصود ہے گو وہ بالکل مختلف ماہیت رکھتی ہوں ۱۲ کا

انصورت کے ساتھ متعین نہیں ہے بلکہ حیثیت کا اندرہ کسی شے کے حوالہ کا اس طریق کا فعل ہے اس طریق سے ہم اس کا حوالہ کرتے ہیں جب ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ممکن الحصول ہے تو خوشگوار بنائے اگر ناممکن الحصول ہو تو ناگوار ہوتا ہے۔ مزید برآں کہ یہ جواب مقبولیت میں رہتا ہے بلکہ اس کا مصداق وہ متعدد حواس ہیں جن کی تسفی میں کوئی حسی لذت نہیں ہے مثلاً آرزو ستائش یا انتقام کی یا سق علم کا۔

اور ہم اس مسئلہ کا مواجدہ اس کی اصل ہی پر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کے اساسی مسئلہ پر حکام کیا جائے یعنی یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشگوار ہیں اور بعض بذات خود برا ہیں۔ یہ مسئلہ بہت عقول معلوم ہوتا ہے۔ رہنمائی میں جس کو ہم صیغی یا جسمانی امام کہتے ہیں لیکن اس تعلق میں بھی اس کی سمجھ میں بہت کچھ گنجائش اعتراض کی ہے۔ یہ ماننا سہل ہے کہ وہ جس کو ہم آزار دہ احساس کہتے ہیں اصلاً ایک حسی ارتسام ہے جو کسی چیز سے صبر کا باعث ہوتا ہے ایک ظلمی رجحان بخشنے کا یہ اس موقع سے مل جائیگا جس رجحان کا نظور ایسے موقع پر بہت واضح ہوتا ہے کہ کسی ظلمی ہوئی سطح سے باجمعی ہوئی دل مانگنے لگتا ہے اور آزار دہ جس ہے صرف اس حد تک کہ یہ طلب اپنا قصہ حاصل کرنے میں ناکامیاب ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی سبب سے ایسے احساسات جیسے دانت کا درد یا ایسے ہی سخت احساس اعضا بدن سے جس میں آگ سی لگی ہو سخت سے آزار دہ ہوتے ہیں۔ مختلف اعضا کو جاس استدعا و بس عطا ہوتی ہیں کہ وہ اس سخت احساسات کے برائیکھتہ ہونے کے باعث ہوں اس لئے تاکہ ان اعضا کو معرط قرار نہ ملے اور سے بچائیں۔ احساسیت دانت کی مثلاً اولاً اس کام آتی ہے کہ ہم کسی صدمہ چیز کو دور سے ٹکائیں جس سے دانت ٹوٹ جائیں۔ لیکن جب مثلاً دانت کے زخم ہیں۔ وہ رجحان جو ایسے قوی حسی ارتسام کو بخیریک دیتے ہیں اس ارتسام کا قلمہ کرنے میں ناکام رہیں اور ہم بیکار روٹتے اور گردنیں بدلتے ہوں یا تڑپتے ہوں یہ حالت بہت درد آزار دہ ہوتی ہے۔ ہماری قوت عمدہ ایسے حسی ارتسامات کو تقویت دینے کی جو کہ حقیقتاً آزار دہ ہیں اسی سمت کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ جب کسی سبب سے ہم عمدہ ایسے قوی حسی ارتسامات کو گوارا کر لیتے ہیں مثلاً دندان سار سے دانت کے اکھڑوانے کی ایذا اٹھانے کا سوچ کر لیتے ہیں۔ ہم ارادے کی سمت کو تس سے جڑا یا کلکتہ

اس سخت حسی ارتسام سے بچنے کے رجحان کو دبا دیتے ہیں اور جس حد تک ہم اس کو شش
 میں کامیاب ہوتے ہیں اس کی آزار دہی کم ہو جاتی ہے۔ اسی طریقہ سے مہری رائے میں
 شجاعت کی انتہائی مثالوں کو سمجھنا چاہیے جیسے ہندوستان کے سورایا عیسائی شہدا
 جنہوں نے عذاب کے شکنجہ کا تحمل کیا۔ ان لوگوں کی تعلیم و تربیت اور ان کے اعتقاد
 انکو اس قابل کر دیتے ہیں کہ وہ عذاب کے شکنجہ کو برداشت کر لیں اور مضبوط ارادہ کو ضبط کے
 کام میں لائیں اور اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کریں جو رجحان حسی ارتکبات سے پیدا ہوتا
 جس حد تک وہ اس میں کامیاب ہونے میں آتی دردی ادا گوارا ہو جاتی ہے۔ سولی اور
 شکنجہ کا ہول فنا ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے اس بھوک سے جب جس کو ہم خوشی سے
 اختیار کرنے میں (مثلاً فائدہ کرنا اپنی صحت کی درستی کے لئے) خفیف سی پیمانی ہوتی ہے اگرچہ
 کہا جاتا ہے کہ جب ہم اس کے برداشت پر مجبور کئے جائیں تو سخت ادا دیتی ہے۔

ایسی ہی مقنویت کے ساتھ مانا جاسکتا ہے کہ حس کی خوشیاں بھی طلب
 سے مشروط ہیں اگر ہم کام و زبان کی لذتوں پر غور کریں ہم کو معلوم ہو کہ خوش ذائقہ وہ
 چیزیں ہیں جو ہم کو چبانے اور نگلنے کے عمل کو دیر تک قائم رکھنے کے لئے تحریک دیتی
 ہیں۔ نظریہ لذت و الم کی جہت سے یہ فعلیتیں شروع ہوتی ہیں اور قائم رہتی ہیں
 اس لذت کے ذریعے سے جو ذائقہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہم اس رائے کو کیونکر
 مان سکتے ہیں اس واقعہ کے موجود ہوتے ہوئے کہ وہی ذوق کی لذتیں جب وہ ان
 فعلیتوں کو تحریک نہیں دیتیں تو ان کا مزا برقرار نہیں رہتا۔ مثلاً جو شخص مٹھائیوں
 کو پسند کرتا ہے شکر کا مزا اس کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس وقت تک جب تک کہ وہ
 اپنا باقاعدہ کام کرتا ہے یعنی غذا کو معدہ کی تڑپ ہو جائے لیکن جب سہری ہو جاتی ہے
 (بدل یا تھکنے کا فی ہوتا ہے) رجحان (مضع) چبانے اور (بلع) نگلنے کا تیز رفتاری
 محرک نہیں قبول کرنا۔ (کیونکہ اس کے لئے درکار ہے اعضائے ریسہ کی شرکت عمل جو کہ سہری
 کے بعد قائم نہیں رہتی) اور شکر کا چبانا اس حالت میں خوشگوار نہیں رہتا اور یقیناً ناخوشگوار
 ہو سکتا ہے اگر ہم اس پر اصرار کریں۔

پس معلوم ہوتا ہے کہ ان مثالوں میں بھی جو نظریہ لذت و الم کے لئے بہت
 مناسب ہیں واقعات کی موافقت اس نظریہ کے ساتھ دشوار ہو جاتی ہے۔ اور واقعات

زیادہ موافقت رکھتے ہیں مقابل کی رائے کے ساتھ لینے لذت و الم ہمیشہ مشروط ہیں طلب کی کامیابی اور کامیابی کے ساتھ ملے ترتیب۔ اور فوقیت اس مخالف رائے کی فائز ہو جائیگی اگر ہم ایسی مثالیں دے سکیں جن میں فعلیت بلا کسی خطا کے لذت اور الم سے بے یار ہو۔ کیونکہ ان مثالوں سے لذت و الم کے نظریہ کے ماننے والے مجبور ہوں گے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ ان کا نظریہ اصل صرف بعض فعلیتوں پر صادق آتا ہے اور دوسری فعلیتوں کے لئے ایک اور نظریہ کی ضرورت ہے تاکہ ان کی توضیح ہو سکے۔ یعنی وہ نظریہ جو حسیات کو طلب کا تابع قرار دیتا ہے اور یہ اخیر نظریہ فعلیت کی ان صنفوں کی توضیح کے لئے بھی کافی ہے جو نظریہ لذت و الم سے موافقت رکھتی ہیں یہ صورتیں ہم کو انسانی رویہ کی دونوں اقسام (افراط و تفریط) پر مل سکتی ہیں۔ یعنی وہ افعال جن میں اعلیٰ ترین اخلاقی کوشش درکار ہے اور محض عاری افعال میں بھی۔ خواہ ہم ریگولوس کے واپس آئے اور عمدہ اقدار اور موت کو اختیار کرنے کی داستان کو بچانیں خواہ نہ بچیں مگر ہم سب کو معلوم ہے کہ ایسی سیرت جس کا تذکرہ اس داستان میں ہے ممکن ہے۔ پس جبکہ نفسیاتی لذتیت اس سیرت کی توضیح یہ فرض کرے گی کہ ریگولوس کو ملامت کے الم سے زیادہ نفرت تھی بہ نسبت جہانی ایذا اور موت کے نظریہ لذت و الم کے طرفداروں کو یہ ماننا ہو گا کہ شجاعانہ طرز عمل سے ریگولوس کو ایسی اعلیٰ درجہ کی لذت ملی اور اس لذت نے اس کو مجبور کیا کہ وہ اس طرز عمل کو اختیار کرے اگرچہ وہ پہلے ہی سے جانتا تھا کہ اس کا نتیجہ دردناک موت ہوگی۔ یا دوسری شق توضیح کی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو کار تھج سے غیر حاضر ہونا ایسا آزار دہ معلوم ہوا کہ اس الم کو وہ برداشت نہ کر کے واپسی پر مجبور ہوا۔ یقیناً خواہ اخلاقی مطمح نظر سے دیکھیں خواہ نفسیات کے مطمح نظر سے دیکھیں یہ سمجھتے لذتیت کے نظریہ کی جب ان مثالوں پر لگائی جائے جس میں انتخاب کا معیار سخت ہے نفسیاتی لذتیت سے بھی زیادہ وہی معلوم ہوتی ہے یقیناً یہ بدیہی ہے کہ انسان ایسا طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور اسے انجام کو پہنچاتے ہیں جس میں تکلیف ہی تکلیف ہو اس پر غور کرنے سے بھی ایذا ہوتی ہے اس کے فیصلہ کرنے میں اس کے بجالانے میں اور اس کے حاصل کرنے میں سوا ایذا کے اور کچھ نہیں ہوتا بغور کرو زیادہ معمولی مثال اس باب کی جو اپنے آپ کو اس امر پر مجبور پاتا ہے کہ اس پر پیارے لڑکے کو سخت تعذیر دے۔ مثلاً مانع ہونا کسی لذت سے وہ دونوں یہ امید کرتے تھے کہ اس لذت سے

مستفیض ہوں گے۔ ہر منزل پر اس مجبوری سے جو اس پر کیڑی تنفر کرتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ خود ایک عمدہ خوشی کا اشارہ کر کے ایک آزار دہ عمل کو اختیار کر رہا ہے۔ یہ کہنا لغو محض ہے کہ باپ کو اس خیال سے کہ اس کا بیٹا اس تعذیر کے برداشت کرنے سے عمدہ اخلاق اور سیرت کا کتاب کرے گا خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہ خوشی کام کو جاری رکھتی ہے۔ اگر اسی خیال سے فی الجملہ تسلی ہو بھی تو وہ ایک لمحہ کے لئے ہوگی اور یہ خوشی بالکل بے ہمدردی کی ایذا میں فنا ہو جائیگی اور خوشی کا اثر باقی نہ رہے گا۔ بسبب اس سختی کے جو محبت پداری کے جوش پر روا رکھی گئی ہے۔

مثالیں فالصاعا دی اور گویا میکالی افعال بھی اس کا قطعی فیصلہ کر دیتی ہیں۔ ہم بعض اوقات کوئی معمولی سا کام کرتے ہوئے ہیں بغیر اس کے کہ اس کا عزم کیا ہو بلکہ صرف اس لئے کہ ہم ایسے موقع پر ہیں کہ معمولاً ایسا کام کیا جاتا ہے مثلاً صدی کے بدلتے وقت گھڑی کا کوکنا۔ ایسے دل نا خواستہ کاموں میں ایک اقل مقدار توجہ کی درکار ہوتی مگر پھر بھی طلب ضرور ہے یہ اظہارات عادات کے ہیں اور خوشی اور رنج سے لے نیاز معلوم ہوتے ہیں خواہ وہ خوشی یا رنج پہلے سے سوچی ہوئی ہو یا کام کے کرنے کے وقت ہو۔ ایسا کام حسی ارتعاش کے اثر سے فوراً کیا جاتا ہے ایسے کام مخصوص طلبی مبلان کو کام میں لاتے ہیں جو کہ عادت ہے۔ ایسے افعال شاید اور افعال سے بہتر ہم کو جانوروں کے اکثر افعال سے کسی درجہ تک مطلع کرتے ہیں کہ وہ کیونکر کام کرتے ہیں۔

ہم اور فطریات فعل کے بیان کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اور سب سے پہلے ہم ایک نظریہ پر جو باقی رہ گیا ہے نظر کریں گے جو انسانی رویہ کی ہر صنف اور ہر مہموری کے لئے صادق آنے کا مدعی ہے۔ یہ نظریہ عقلیت افعال ہے جو کہ افعال کو تصورات سے منسوب کرتا ہے۔ اور اس بدیہی واقعہ سے تجاہل کرتا ہے کہ کمال اور نظام سیرت کا باطنی جہت انسانی ذہن کی بہت کچھ علم کے کمال اور نظام سے جو کہ شعوری حیثیت ذہن کی ہے اختلاف رکھتی ہے اور کٹھنی ہے۔ اس نظریہ کے قدیم طرفداروں میں سب سے مشہور ہربرٹ تھا اور معاصرین میں پروفیسر بونیکو اور اگر میں (مصنف) مسٹر ایف ایچ بریڈلی کی تحریر کے سمجھنے میں کلیہً ناکام میاب نہوا ہوں تو مصنف بھی اس کا

طرفدار ہے۔

اس نظریہ کی رو سے ذہن میں کم و بیش تصورات کی ترتیب شامل ہے۔ اور یہ تصور ایک عقلی حقیقت اور ایک رجحان کا کام کرنے کا ہوتا ہے۔ صنف جملہ افعال کی اعلیٰ درجہ کی صورتوں کی وہ ہے جس کو خیالی حرکی فعل کہتے ہیں۔ وہ فعل جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ دہری توجہ اس فعل کے تصور کے عالم تصور میں موجود ہونے کا ہے (۱) محض کس قدر (یعنی یہ) مثال ایسے خیالی حرکی فعل کی ہے۔

پس اس سوال مناسبت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ کیا کوئی فعل اس مفروض صنف حسابی حرکی کے مطابق بھی ہے جس پر یہ اصطلاح صادق آئے۔ افعال جو ان نام نہاد کے ثبات تصورات سے صادر ہوتے ہیں وہ عموماً عائدہ مثالیں خیالی حرکی فعل کی سمجھی گئی ہیں لیکن اس زمانہ میں نفسی طبی تحقیق کے جو اکتشافات ہوئے ہیں ان سے صاف ہوتا جاتا ہے کہ ان جملہ صورتوں میں ثابت تصور ثابت ہی ہے۔ اور اس قابل ہے کہ فعل کا تعین کرے کیونکہ یہ تفاعل (وظیفہ عمل) کے اعتبار سے کسی استوار طبی رجحان سے لزوم رکھتا ہے۔ لیکن اس اعتراض سے قطع نظر کر کے اور مباحثہ کی خاطر سے مفہوم حسابی حرکی فعل کا میں تسلیم کئے لیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یہ قول بد اہم ہے باطل ہے کہ وہ فعل جو آزار دہہ کوشش کیسا بھجوا رہا ہے بخلاف ہر قسم کی داخلی اور خارجی مشکلات کے بیحد خیالی حرکی فعل ہے۔ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ وہ کونسی نئے ہے جو فعل کے ایک تصور کو افعال کے جملہ تصورات پر غالب آنے کی قوت عطا کرتی ہے جبکہ جملہ تصورات مساوی وضاحت کے ساتھ ادراک میں موجود تھے؟ بریڈلی کا جواب اس سوال کا یہ ہے کہ ذات اسے آپ کو انجام کے ساتھ متحد کر لیتی ہے وہ انجام جسکا تصور غالب ہوتا ہے۔ بوسنیکوٹ جواب دیتے ہیں کہ یہ توجہ کا مبذول ہونا ہے ایک تصور پر دونوں جواب درست ہیں اگر ذات اور توجہ اپنے صحیح مفہوم سے سمجھے جائیں یعنی اگر ذات سے یہ سمجھا جائے کہ وہ ایک وسیع نظام طلبی میلانات کا ہے جس کو سیرت کہتے ہیں اور اگر توجہ سے یہ سمجھا جائے کہ وہ طلب ہے جس کا اکتشاف شعور میں ہوا ہے۔ لیکن بوسنیکوٹ کے نزدیک توجہ محض استدراک ہے ہر برٹ کے مفہوم کے

۱۔ استدراک Apperception سے توجہ کا عمل مراد لیتے ہیں جس حد تک کسی چیز کے استحصار

موافق المنہاج ایک تصور کا متوافق تصورات کے مجموعہ کے ساتھ اور چونکہ طلب کو نہیں مانا ہے لہذا متوافق سے منطقی طور پر مراد ہے۔ پس چونکہ یہ تصور فعل کا موافقت رکھتا ہے دوسرے تصورات فعل کے ساتھ وہ مستدرک ہے اس پر توجہ کی گئی ہے۔ لہذا وہ غالب ہوتا ہے دوسرے تصورات پر اور یہ ارادہ ہے۔ بوسنکیوت اس میں یہ زیادہ کرنے میں کڑی صورت تعدی فعل کے تصور کی اصلی ہمواری پر شخصیت شرکت کرتی ہے یعنی ایک تصور منہاج تصور اب جو غلبہ کے لئے کہ دو شے کر رہے ہیں کہا لیتا ہے ہماری انسانی شخصیت کے مجموعہ سے۔ مگر وہ اس طرح توضیح کرتے ہیں کہ مجموعہ ذات یا شخصیت محض ایک مجموعہ تصورات ہے مع ایسے لغزوم حیات کے۔ ”ایک عمارت تصورات کی مع ایسے انحصارات لذت اور الم کے۔ اور ان میں ایک رجحان اپنے اظہار کا ہے اس حد تک کہ حقدار وہ حقیقت سے مختلف ہو جائے۔“ اور بریڈلی کی رائے میں بھی ذات محض ایک تعمیر تصورات کی معلوم ہوتی ہے پس اس نظریہ عقلیت فعل میں طلب یا ارادہ جو اس تمام کتاب میں اصل اساس کل حیات اور ذہن کا مانا گیا ہے اس سے قطعی نجا بل کیا گیا ہے اور میری تمقید میں اس رائے کے شامل ہے اشارہ طرف اس کل بیان کے جو اس کتاب میں جبلت و عدان اور ارادہ کے باب میں ہوا ہے۔ اگر یہ تمام میان حل دماغ کے وہمیات کی کارسانی نہیں ہے تو یہ نظریہ عقلیت اصلاً باطل ہے۔ میں صرف اس قدر اور کہوں گا کہ جب ہم حیات کی ادنی صورتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں تو نظریہ مذکور کا صنف کلیت ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہو کہ اس سطح پر تصورات کو بطور اصل موضوع

بقیہ صفحہ ۳۶۱ - (تصور) میں جس پر توجہ کی گئی ہے اور ماقبل کے ذہنی مطروف میں تعامل واقع ہو مع ان ذہنی میلانات کے مجموعہ کے جو اس تئے کے تصور سے پہلے یہ اہو پکے ہیں۔ اس اصطلاح کو (Libnitz) لائیب ٹزے فلسفہ نصات میں داخل کیا تھا وہ اس مفہوم سے یہ سمجھا تھا کہ استدراک تئے کا مفہوم مراد ہے جب کہ اس تئے کو ذات اور رانی تعلق سے جدا کا۔ ملاحظہ کریں۔ یہ مفہوم تقریباً توحہ کے ہم معنی ہے جس سے سے متاخریں نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ مترجم

۱۰۔ یہ تئے وہ موافقت حس کو عقل تصور کرتی ہو۔ مترجم

نہیں مان سکتے کل فعل کی محص میکانی انعکاسی فعل سے ترجمانی ہوگی اب ہم کو سامنا پڑیگا اس مشکل مسئلہ سے کہ عقل اور ارادہ کی پیدائش لاشعوری میکانیت سے ہوئی ہے یہ ایسا مشکل کام ہے کہ خود ہر برٹ اسپنسر کی ذکاوت بھی اس کے لئے کافی نہ ٹھہری۔

اور سب نظریات ایک جدید قسم میں لینا چاہئے انسانی سیرت کے باب میں اس واقعہ کی جہت سے کہ معنفین اخلاق کو ایک عظیمہ مقولہ کے تحت میں لاتے اور رویہ جملہ صورتوں سے اس کو مختلف تصور کرتے ہیں اور اس خصوصیت کو ایک خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں جس کو کونٹنس (ایمان) یا تحسینت اخلاق یا عقل یا ارادہ لفظی یا محسبیت فرض ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو کہ نوع انسان سے مخصوص ہے۔ یہ قوت جس کے باب میں سمجھا گیا ہے کہ دہن انسانی میں بطور ایک جداگانہ صنعت صلح کے وسیلہ رکھی گئی ہے نہ کہ وہ بطوری الاثر عمل ارتقاء سے پیدا ہوئی ہو۔ اکثر ان میں سے جو اخلاقی کردار کو ایسی کسی خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں یہ مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں بعض سطحی اصول فعل کے بھی شامل ہیں جن کو وہ حیوانی خواہشیں کہتے ہیں یا جبلتیں یا شہوات اور ان کو وہ قابل افسوس بقایا حیوانی صورتوں کا سمجھتے ہیں جو اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر حکم اخلاق تو حرا کرے۔ ان حلو مسائل میں دو اعتراضوں کی کھلی کھلی گنجائش ہے (۱) یہ منافات رکھتے ہیں علی الاتصال ارتقاء کے اصول سے (۲) یہ صورتیں ہیں مسائل قوی کی حص کے مفاد کے اکثر واضح کر دئے گئے ہیں۔ لیکن چند لفظیں منجملہ ان کے اس نظریہ کے باب میں کہ سامعہ رہیں جو نظر سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ جب مصصین ہم کہتے ہیں کہ عقل اصل خلقی فعل کی ہے یہ بتا دینا ضرور ہے کہ اصلی وظیفہ عقل کا یہ ہے کہ قضا یا کا استخراج کرے ایسے قضا یا سے جو مسئلہ ہوں۔ فرص کر دو کہ ایک شخص بھوکا ہے اور اس کے سامنے ایک تڑپتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا کہ وہ غذا ہے بذریعہ عقل کے

یہ مایوسہ راہ متاخرہ کو ششستر لڑتے کرتے حکم گئے کہ عقل اور نفس کا کسی طرح لاشعور مادہ سے پیدا ہو جانا تاقت کریں مگر ہوا یہ کہ اہل لے قویہ مشہور حلقہ کہا ہے کہ نہیں معلوم لاشعوری مواد میں سورتات الدین کے موکل کی طرح کہاں سے حاضر ہو جاتا ہے۔ مترجم ۸

وہ دریافت کر سکتا ہے کہ وہ کھانے کے قابل ہے اور پرورش بن کی کرتی ہے اب وہ اس کو کھائے گا یا کھانے کی خواہش کرے گا۔ لیکن اگر وہ بھوکا نہ ہو تو عقل اس میں خواہش نہیں پیدا کر سکتی اور نہ کھانے پر آمادہ کر سکتے ہیں۔ اور اخلاقی حیز میں بھی عقل کا ایسا کام ہے عقل مدد دیتی ہے اور اچھے اور برے (حسن و قبح) کے تعین میں اور عمدہ و یتیموں کے علم سے استخراج کرتی ہے کہ کون سا فعل حق ہے۔ لیکن جب تک انسان راستبازی کا خواہشمند نہ ہو اور نیکی کرنے کا آرزو مند نہ ہو یا خیر و سعادت کا جو یا نہ ہو یعنی جب تک اخلاقی وجدان اور اخلاقی سیرت نہ رکھنا ہو عقل اس کو حق کے عمل پر یا اس کی آرزو پر مجبور نہیں کر سکتی۔ خواہش کا پاب کرنا اس کے حد افتدار سے خارج ہے۔ یہ ایسے رجحانات کو جو پہلے سے موجود ہیں اپنے خاص اغراض کی جانب راہنمائی کر سکتی ہیں۔ پس یہ بڑی بھاری غلطی ہے بعض مصنفین کا یہ کہنا کہ عقل پیدا کر سکتی ہے خواہش کو ایک اخلاقی (فضیلت) صفت کی یا یہ کہنا (جیسا کہ سموک نے کہا) کہ وہی عقل (ذات) موجودات میں بحیثیت اطلاق ہونے کے اس معرّف یا حکم سے کہ یہ (حق) ہے یا اگر دنیٰ ہے ایک اقتضا یا محرک فعل عطا کرتا ہے "کیونکہ یہ امر ذی عقل پر بحیثیت ذی عقل ہونے کے صادقی نہیں آتا۔ شیطان میں بالفرض ایسا اقتضا نہ پیدا ہوگا عقلی طریق سے۔ درست ہے صرف اخلاقی ہستیوں کے لئے یا جن کے اخلاق کی تہذیب ہو چکی ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذی اخلاق ہی ہیں جو کہ نیکی کرنے کے لئے مستعد ہیں اور نیکی کرنا چاہتے ہیں۔ صرف اس لئے کہ وضعی ترقیف باللفظی تعریف سے

(۱) مثلاً ڈاکٹر رائڈل جو لکھتے ہیں "یہ سچ ہے کہ کام ہیں کیا جاسکتا جب تک اقتضائی کرے گا معقول فعل موجود نہ ہو ہماری ذات میں لیکن ایسی خواہش عقل پیدا کر سکتی ہے جو کہ حقیقت کو چھانتی ہے۔ (نظریہ سیک وید ہلد اول صفحہ ۱۰۶) مترجم

۲۔ مصنف کا متا یہ ہے کہ عقل اور اخلاق جدا جدا چیزیں ہیں لازم ہیں ہے کہ صاحب عقل نیک ہو مثلاً شیطان باوصف معلّم الملکوت ہونے کے تریہ ہے اگر عقل کا یہ مقتضا ہوتا تو ضرور سیک ہوتا مترجم ۳۔ موجود ذی عقل کی اگر یہ ترقیف ماں فی جاہ کہ وہ ایسا موجود ہے جو کہ نیکی کرنا چاہتا ہے مثلاً بظاہر معقول بنا لیا گیا ہے لیکن یہ ترقیف دوری ہے ہم کیوں اس کو تسلیم کریں کہ یہ ترقیف ہے ذی عقل کی۔

”موجودی عقل“ کے کہ وہ ایسا موجود ہے جو کہ حق کرنا چاہتا ہے یہ مسئلہ ظاہراً معقول معلوم ہوتا ہے۔ یہ اس مسئلہ میں کہ اخلاقی کردار صادر ہونی سے عقل سے کچھ محسوس ترقی ہو سکتی ہے اگر ”عقلی ارادہ“ کو سچائے ”عقل کے رکھ دیں۔ ممکن ہے کہ بطا ہر یہ نطریہ عقلیت کے مغالطہ سے بچتا ہو معلوم ہو اگر عقلی طریق عمل کو ماخذ اعمال قرار دیں۔ لیکن جب تک کچھ اور توجہ ارادہ کی نئی حائے یہ مسئلہ کسی طرح مسئلہ کائنات پر فوقیت نہیں رکھنا۔ کو کہ عقلی یا ناظرین ارادہ محض ایک لفظ ہے جس سے ہم اس واقعہ پر دلالت لیتے ہیں کہ ہم عمداً اخلاقی انتخاب اور فیصلے پیدا کرتے ہیں اور یہ انتخاب (اختیار) اخلاقی محض صدور ایک سعی، احتیاج، کس کش متضاد خواہشوں کا نہیں ہے۔

گو کہ حدیسی مسائل جو کہ اخلاقی حکم (تصدیق) اخلاقی اختیار اور کونست کو ایک مخصوص قوت سے مسوب کرنے ہیں مختلف عبارتوں میں بیان ہوئے ہیں اور گو کہ مفروضہ قوت طرح طرح کے ناموں سے نامزد ہوئی ہے لیکن وہ سب متماثل ہیں اور ان پر علامہ علامہ غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم غور کر سکتے ہیں اس صورت پر جو کانٹ سے نامزد ہے اور مسوب کرتی ہے ہمارے اخلاقی احکام (تصدیقات) کو ”حیثیت فریضہ“ سے اب اس پر کوئی سنجیدہ نزاع نہیں کرنا کہ جملہ افعال اخلاقی سہستی کی ”قوت خلقی“ سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اکثر معمولی موقعوں پر حیات کے ہمارے افعال اور اوصاف یا مسموعوں سے صدور کرتے ہیں۔ لیکن یہ مانا گیا ہے کہ تدبیر جس سے اخلاقی فیصلہ صدور کرتا ہے اس صدور کا نفعین تعامل سے ”حیثیت فریضہ“ کے ہے حیثیت فریضہ فی الواقع آخری جائزہ حدیث کی ہے۔ اُن صاحبان اخلاق کے لئے جو انسان کی اخلاقی فطرت کو ایک راز بنانے پر اصرار کرتے ہیں یہ راز علمدہ ہے غظیم تر راز سے ذہن کے اور ضمناً اس کے قوانین ابک خاص درجہ کے ہیں جو اپنی کنہ ذات میں ان قوانین سے مختلف نہیں ہیں جو یہ عموماً جن کا تابع ہے۔ کینس رائڈ ال لکھتا ہے۔ ”الغور فریضہ کے لئے نہ صرف ہستی ملکہ اقتدار کے اوعا کرنے میں ہمارا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ اس امر کی معرفت کہ کچھ ہمارا فریضہ ہے اسی سے اس امر کی معرفت بھی ہم پہنچتی ہے جو کہ غور کرنے پر محرک اور مقتضی اس فعل کی ہوتی ہے۔ کسی شے کا حق سمجھنے میں یہ استدعا ہے کہ اس فعل کے صدور کا اقتضایہ پیدا کرے۔ اور وہ

حیثیت فریضہ کو کہتے ہیں کہ وہ ایک بالکل بے کافری محک شعور انسانی میں موجود ہے اس قوت کے لئے جبکہ کوئے اخلاقی معرکہ درپیش ہو۔

یہ مسئلہ اگر صحیح ہو تو اخلاقی میلہ ف کو نفسیاتی تحقیق اور غور و تامل سے باز رکھے گا سوا اس کے کہ وہ لینے متقدمین کی غلطیوں کو کھول دے اور یہ ثابت کر دے کہ ان کا نفسیات جھوٹا اور عارضہ ورت و فنی تھا سدا کاٹ کا یا با بنیان منفیت کا نفسیات۔ کیونکہ کل اشباتی نفسیات جو انکا مقصد تھا اس مختصر جے میں سوائی ہوئی ہے کہ عقل میرے فریضہ کا اعلان کرتی ہے اور میرا حس فریضہ کا مجھ کو اس کے کالانے پر آمادہ کرتا ہے۔ مگر بعض متاخرین جو حدیثیت کے حامی ہیں بد قسمتی سے اپنے مسئلہ کی نظم و ترتیب کی خاطر سے اپنے ”حسن فریضہ“ کو چھوڑنا نہیں چاہتے یہ قوت محض ایک راز ہے جس کے باب میں اوپر کچھ کہا ممکن نہیں ہے۔ سوک کا بیان ہے کہ مفہوم ”یا چاہیے“ (باید) یا فریضہ کا ایسا سمیٹ ہے کہ اس کی حقیقی یا صوری تجدید ممکن نہیں ہے اور اسی مننے سے اکثر راستہ ال لئے کہا ہے کہ یہ خیال کہ ”کچھ کرنا چاہئے“ ایک ایسا تصور ہے جس کی تحلیل نامکن سے جو کہ ہر اخلاقی حکم میں شامل ہے۔ مگر انھوں نے اس پر بھی ترقی کی جرأت کی اور ہم سے کہا کہ ”فریضہ سے ٹھیک یہ مراد ہے کہ مختلف اقسام کی نیکیوں کی پاسداری ان کی اضافی قدر و قیمت اور اہمیت کا تناسب ہے“ اور اس کے بعد وہ کہتے ہیں جس فرض کی تہ میں واجب قدر شناسی اور متناسب حقیقی قیمت انجاموں کی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیسی مسئلہ کے ایک بڑے حامی کے اقرار سے ”حسن فریضہ“ کوئی اجیری عنصر اخلاقی شعور کا قابل تحلیل تصور نہیں ہے

۱۰ حیثیت حرص (ڈیوٹی) کا تصور جس کے نزدیک ایک خطی امر ہے ہر انسان حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے اس کے لئے کسی استدلالی استخراج کی ضرورت نہیں ہے لہذا ”یا چاہیے“ کا تصور یہی ہے۔ چھوٹ بولا اگر راسے تو جھکو چھوٹ بولا چھوٹے۔ اس صورت میں چھوٹ کی برائی کو عقلاً ثابت کرنا ہو گا مگر بعض فلسفی اس حد پر جاتے ہیں کہ ان کا ردی افعال بھی بیدہی ہیں لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ ہوتا کہ وہ افعال ایک قوم یا شخص کے نزدیک نہ موم ہیں اس افعال کو بیسہ دوسرے موم خیال کرتے ہیں ۱۲ مرجم

اور اُسی حال میں وہ ایک اقتضا کام کرنے کا بھی ہے۔ مگر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک انتہا کا انتہائی نام ہے ایک بڑے پیچیدہ حس کے ذہنی نظام کا جو کہ اخلاقی سیرت ہے اور جس میں ایک نظام وجدانات کا شامل ہے اور یہ ایک کامل منہل خواہش ساری کے وجدان کی ہے کیونکہ یہ تصرف ہے کامل اخلاقی سیرت کا اور صرف یہی وہ شے ہے جو ہم کو صحیح حکم لگانے کے قابل کرتی ہے تاکہ اضافی قیمتیں اخلاقی نیکیوں کی معلوم ہوں اور ان میں سے جو سب سے بہتر ہو اس کے درپے ہوں۔ اور اس کتاب میں میں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اب عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ پیچیدہ نظام جو کہ اخلاقی سیرت کا ہے اس کو مخصوص مائثراتی عوامل اور اخلاقی روایات کے ذریعے سے نہایت ہی آہستہ آہستہ تبدیلی کی ضرورت ہے اس کے علاوہ اس میں اکتساب کرتا ہے۔ ہمارا دلچسپ فریضہ اہل انجمن اولیٰ اخلاقی سطح پر اس چتر کا مس ہے جس کے ہمارے سامنے ہم سے طالب ہیں اور بلند ترین اخلاقی سطح پر وہ چیز ہے جس کے ہم خود طالب ہیں یہ وسیلہ ہے ایسی سیرت کے (تصور کا) جس کو ہم نے پیدا کیا ہے۔ کس طرح اور کیوں ہم اپنے ساتھیوں یا اپنی ذات کے اس مطالبہ کا جواب دیتے ہیں اور یہ مطالبات کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بذریعہ عام نظریہ کردار کے یعنی نظریہ وجدانات اخلاقی اور نظریہ ارادہ کے اس کا صدور ہوتا ہے۔

قبل اس کے کہ ہم نظریہ "قوت اخلاقی" کو رخصت دیں جھکویہ اور کہنا چاہیے کہ ایک معنی سے روایتی "حدسی مسئلہ" صادق ہے۔ یعنی یہ سچ ہے کہ جب ہم اخلاقی وجدانات کا اکتساب کر لیتے ہیں تو ہم اکثر اخلاقی احکام بھی لگاتے ہیں اور اخلاقی جدوجہد بھی کرتے ہیں بغیر اس کے کہ افعال کے انجاموں کا موازنہ کریں لیکن اس کے تسلیم کرنے یا قائم کرنے کے لئے نہ تو مسئلہ قوت اخلاقی کا درست سمجھنا ہے نہ اس امر کا انکار ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام کی اکثر تصحیح چاہئے ہوتی ہے اس طور سے کہ نتائج افعال کے انسانی بہبود پر کیا اثر رکھتے ہیں اس پر نظر کیا جائے کیونکہ یہی ایک سچا اور آخری معیار ہر فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کا ہے۔

ہم تسلیم کر سکتے ہیں امکان موروٹی میلان کا اگرچہ اخلاقی وجدانات ہر شخص کے لئے از سر نو تعمیر ہوتے ہیں اس طریقہ سے جس کا خاکہ صفحات ہذا میں کھینچ

دیا گیا ہے۔ اور جس حد تک یہ صورت موروثی میلان کی ہے اس قدر اخلاقی حکم لگانے کی جس کی خبر اس میں داخل ہے اس کو بیدار اشی کہہ سکتے ہیں اور اس اعتبار سے فطری اور بیدار ہی ہے۔

اب یہ ثابت کرنا باقی رہا کہ نظریہ کردار جس کا یہاں مذکور ہوا ہے اکثر بڑے فیلسوفوں کے مسائل میں ضمتاً داخل ہے (اگرچہ انھوں نے اس کو صراحتاً نہیں کہا ہے) اور زیادہ صاف صاف شاید نیچر گرین اور پروفیسر اسٹوٹ کے تصنیفات میں ہے۔ ان مصنفوں نے حیوانات کے اعمال کا حقیقی طلب ہونا یا ارادہ کا اظہار مانا ہے اگر لفظ "ارادہ" کا وسیع مفہوم لیا جائے۔ یہ مصنفین مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں استعداد اور قابلیت ایسے ہی ابتدائی طلب کے اظہار کی موجود ہے اور فطرت نسبتاً ایک سیدھ طور طلب کا ہے اور صحیح معنی سے انسان ہی میں یہ قابلیت یا فطرت ہے۔ لیکن وہ یہ ادا نہیں کرتے کہ ارادہ یا اخلاقی کردار خواہشوں کی تنازع کا ایک نتیجہ ہے وہ ٹھیک کہتے ہیں کہ یہ بسیط اظہار طلب کے لاشعوری اقتضاءات کسی شے کے لئے لیا جانا اور یہ خواہشیں ایک ایسی شے ہے جس کا ہر انسان کو تجربہ ہوتا ہے کیونکہ ایک ممے سے قوتیں اس پر ابنا غل کر رہی ہیں اور اس کو مجبور کرتی ہیں کہ دیکھ کر دار اختیار کرے یا وہ اور وہ جانتا ہے کہ اس کی حقیقی ذات یا تو ایسے رجحانات اس کی مخالفت ہوگی یا ان کو قبول کرے گی۔ اور ایسی صورت میں جبکہ ذات اس طرح ذلیل ہو کے خواہشوں یا اقتضاءوں کو قبول کرے یا مانع ہو تو ہم ارادی فعل بجا لاتے ہیں۔ اور ذات سے ان کی مراد ایک انتزاعی وجود نہیں ہے جس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ گرین لکھتا ہے کہ حقیقی ذات سے اس کی مراد انسان کی سیرت ہے اور وہ (مصنف مذکور) لفظ کائنات کو بھی اسی معنی سے استعمال کرتا ہے۔ اور کائنات سے اس کی مراد ایک ایسی شے ہے جو کہ شخص کی حیات میں ایک تیغ (مجموعہ سوانح) رکھتی ہے وہ کوئی شے جو رفتہ رفتہ بنی ہے اثنائے ترتیب اخلاقی میں اور معاشرتی احول کے زیر اثر۔ کائنات یا اخلاقی سیرت (بالجملہ) گرین کی رائے میں ایک مرتب نظام عادات اور ارادہ کا ہے۔

اسٹوٹ بھی کہتے ہیں کہ ارادہ کا امتیاز محض تنازع سے خواہشوں کے

فصل کن دحل شعور ذات کا ہے اور یہ ذات جو اخلاقی تنازع میں اپنے کو ایک خواہش کی طرف ڈال دیتی ہے دوسری خواہشوں کی مخالفت کر کے ایک متحدہ ترتیب اعراض کی ہے۔ پس عرص اسٹوٹ کے نزدیک ایک طلبی رجحان ہے مع ایسے ملزوم امکانات حسیہ کے اور ذات ایک متحدہ ترتیب طلبی رجحانات کی ہے۔

ان مصنفوں نے ہدایت عام حدود میں نظریہ فعل کو بیان کر دیا ہے جس میں اسکی حمایت کرتا ہوں۔ یہ لوگ ارادہ کہ ایک اساسی قوت قرار دیتے مثل (علم) کے وہ یہ مانتے ہیں کہ جملہ نظامات میں (خواہ حیوان ہوں خواہ انسان) اس کو شش کرنے والی قوت کا رخ خواہ اجمالاً جو یکم و مشق تعزین اور صحت کے ساتھ ہوں بعض اقسام فعل کی جانب ہے جن کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کوئی غایت فاس حاصل ہو یہ کہ جب ان طلبی رجحانات سے کام لیا جاتا ہے اضافی افرادیت کے ساتھ شخصی اقتضا خواہش یا فعل اس کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی ارادہ اور اخلاقی کردار موقوف ہے مرتب نظام پر ان رجحانات کے یہ کہ المختصر اخلاقی ارادہ سے صادر ہوتی ہے سیرت یا یہ کہ وہی ارادہ سیرت ہے جسکے بالفعل ہو۔ اُن کے مسائل میں یہ مضمون ضمناً داخل ہے جو یہاں آگیا ہے۔ یعنی کسی توضیح یا فہم کے لئے ہم کو چاہئے کہ اس کو منظر کسی ایک طلبی میلان کا دکھائیں یا ایک کش کش طلبی میلانات کی یا ایسے میلانات کا اقتضائے نظام سیرت کے منصوبہ کے موافق ہو۔ اور جب ہم اس طرح اس کو ایک مثال یا فرد طلب یا شہوت کی حسب قوانین عامہ شہوانیت ثابت کر دیں تو ایک ماہر من کی حیثیت سے جو توقع ہم سے ہو سکتی تھی اس کو ہم بکالائے۔

تکملہ - باب دوم

ازدواجی جبلت

اس کتاب کے اگلے چھ بابوں میں جبلت ازدواجی پر صرف چند لفظیں کہہ کے اس مضمون کو ختم کر دیا تھا۔ کچھ تو اس لئے کہ اس مضمون کو عام ناظرین کے مطالعہ کے قابل اطمینان طور سے بیان کرے میں دشواری تھی اور کچھ اس لئے کہ اس پر چند لائق مفسرین نے کما حقہ طولانی بحث کی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ انسانی سیرت کے اس صیغہ کے اعتبار سے خاص مضمون میری کتاب کا لینے انسانی ذہنی فعلیتیں جبکہ بیان مفہم تھا جو اس سے عموماً مقبول ہو چکا ہے۔ مضمون لینے انسانی فعلیتیں خواہ ذہنی ہوں خواہ جسمانی اس کی توضیح یا تقسیم اسی طرح ممکن ہے کہ اس کا سراغ چند پیدائشی میلانات سے لیا جائے ایسے رجحانات حس اور فعل کے کم و بیش مخصوص طریقوں سے خاص موقعوں پر۔ رجحانات جو ہر مسئلہ درجہ کے شخص میں اس نوع کے ظاہر ہوتے ہیں جن کا ظہور اس موقع کہائے سابق کے تجربہ پر موقوف نہیں ہوتا اور جو کہ مثل مائل رجحانات کے جانوروں میں خصوصیت کے ساتھ جبلت سے نامزد ہو سکتے ہیں۔

مگر مجھ کو معلوم ہوا کہ قبولیت عام کا حاصل کرنا انسانی فعل کے اس نظریہ کے باب میں ایسا آسان نہیں ہے جیسا میں سمجھے ہوئے تھا۔ اور چونکہ تحقیق سے ازدواجی تجربے اور چال چلن کے بہت صاف اور جلی تشریح اور یہی حمایت اس نظریہ کی ہو سکتی ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس بڑی فرد گذاشت کو پورا انکرنا سخت حاکمت ہے۔

اضافہ اس تکمیل باب کا اس لئے بھی ضروری ہے کہ فی زمانہ ذہنی علم الامراض کے مسائل کا عالمگیر ذوق پیدا ہو گیا ہے اور اس پر دلکست بحثیں ہو رہی ہیں اور اسکے

معتاق ازدواجی رسم کی شکل بہت کمایاں ہو رہی ہے۔
 کثیر چادروں میں خصوصاً اکثر اعلیٰ درجے کے جانوروں میں ہر نوع کے
 ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں نر و مادہ اور ان میں تولید ازدواجی ہے۔ ایسے تولید نوٹوں
 ہے امتزاج پر ایک زندہ کہہ سکتے ہیں جو نر کے بدن میں بنتا ہے (بیضہ میسی) وہ ایک دوسرے
 کیسے کے ساتھ جو مادہ کے بدن میں بنتا ہے (بیضہ) جس سے وہ جرثوم پیدا ہوتا ہے جس کی
 تکمیل سے ایک جدید شخص عالم ہستی میں موجود ہو جاتا ہے۔ یہ امتزاج مع ان طائفوں کے
 جن کی وجہ سے دو کیسوں کا امتزاج ہونا ہے مار آوری کا طریقہ ہے۔ یہ دونوں میں جن کے
 اکثر انواع میں ترویجی تولید کا قاعدہ جاری ہے مار آوری اتفاق پر چھوڑ دی گئی ہے
 پورے اس کے سوا کچھ نہیں کرتے کہ ایک متعدد نر و مادہ کے جراثیم کے کیسے پیدا کر دے
 یا ۱۰۰۰ (پولن اور اویول) کو اور ان کو ایسے موقعوں پر رکھیں کہ میری توتیں فطرت
 کی (عموماً کٹرے یا ہوا) دونوں قسم کے کیسوں کو اکٹھا کر دیں۔ لیکن حیوانی مملکت میں
 یہ ضابطہ جاری ہے کہ جراثیم کے کیسوں کی ازدواجی جبلت کے عمل سے بڑی کفایت
 ہوتی ہے۔ یہی جبلت ہے جو مقابل کی حسوں کے افراد کو ایک دوسرے کے قریب
 لاتی ہے ایسے وقت جبکہ جراثیم عمل مار آوری میں شرکت کے لئے آمادہ ہوں مچھلیوں
 کے اکثر انواع میں ہم دیکھتے ہیں کہ جبلت کا ازدواجی عمل بالکل ہی سادہ ہے نہ صرف
 مادہ کے قریب پیر کے منی کے کیسوں کا ایک بادل سامہ پانی پر ڈال دیتا ہے اسی وقت
 مادہ متعدد انڈے پانی میں دے دیتی ہے اور آخری قربت اور امتزاج انڈے اور منی کے
 کیسے کا اس طرح ہوتا ہے کہ دوسرا پہلے کے قریب جا کے طریق اذخالی سے منی کے
 جرثوم اور بیضہ میں اتصال ہو جاتا ہے۔ منی کے کیسے کا بیضہ کے پاس خود بخود پہنچنا
 اور بیضہ میں داخل ہونا بالکل تاریکی میں ہے۔ یہاں ہکوا اُس سے بحث نہیں ہے۔
 اس سے زیادہ کہ یہ ملاحظہ کریں کہ یہ طریقہ گویا نر و مادہ کی جنسیت کے سر کی الایب ہے

۱۔ ایسے نر و مادہ کے جوڑے سے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاحاً قاتولہ کہتے ہیں۔ دوسری
 اصطلاح تو کہ ہے حکم نر و مادہ سے تولید مثل ہو۔ ۲۔ مترجم
 ۳۔ الایب اور سنگ موسیقی کی اصطلاحیں ہیں الایب مراد ہے کسی راگ کے سروں کا اس طرح

جو کہ تمام حیوانی میزان (سبٹک) میں جاری و ساری ہے۔ یعنی تلاش مادہ کی نر کو اور نسبتاً افعال یا محض جذبہ مادہ کی طرف سے۔ جو ایشم کے کیسوں کے اس انتہائی عمل کے علاوہ بار آوری کے عمل کی دو منزلیں اور ہیں جن میں جبلت کام کرتی ہے اولاً قریب آنا متقابل کی جنسوں (نر و مادہ) کی دو فرووں کا ثانیاً خارج کرنا مولد کیوں کا اس طریق سے کہ وہ ایک دوسرے کے پاس پاس آجائیں۔

ازدواجی جبلت فطرت کی طرف کا سامان ہے تاکہ وہ دونوں منزلیں طریق بار آوری کی طے ہوں یعنی۔ طریق جس سے ایک جدید شخص کی پیدائش اور اس کی تکمیل کا آغاز ہوتا ہے۔ مثل اور جبلتوں کے یہ مجدد پیدا اسی نظام طبیعی نفسی میلان ہے جس کے تین حصے ہیں ہر ایک ان میں سے مینوں ہیئتوں سے ایک کی خدمت کرتا ہے جس کو ہم ہر کامل ذہنی یا طبیعی نفسی طریق میں ایک دوسرے سے تیز کرتے ہیں یعنی شعوری افعال (تأثری) اور طبیعی۔ وہ مین حصے جن کو ہم اعصابی تفاعل اور ساخت (تغیر) کے مطمح نظر سے داخلی باجستی مرکزی اور خارجی باجستی کہہ سکتے ہیں۔

اس امر کا ملاحظہ کرنا ضروری ہے کہ نر و مادہ کی فعالیت کی اسی بسیط سطح پر بھی جو چھیلیوں سے ظاہر ہوتی ہے جبلت کے عمل کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ نر و مادہ میں خارجی اور

بقیہ صفحہ ۳۷۶ - ادا کرنا کہ اس راگ کی شکل ظاہر ہو جائے اور سمجھ دار سے والے سمجھ لیں کہ گویا ظن راگ کا نیا جہتا ہے اور سبٹک سات سروں کی میراں کو کہتے ہیں جب ہمت ہی حریف آواز سے پہلے سر کی ابتداء کریں اور درجہ بدرجہ سات سر کہہ کے آٹھویں کو پہلے سے دوا کر کے ادا کریں اب یہ دوا جس کو ٹیپ کا سر یا جوانی سر کہتے ہیں دوسری سبٹک کی ابتداء ہے اسی طرح آٹھواں سر بھر دوسرے کا دگنا اور پہلے کا چو گنا ہو گا اس طرح تین سبٹکیں پیدا ہوں گی اس سے زیادہ انسان کی آواز میں قدرت نہیں ہوتی۔ مترجم

لے میں اس جبلت کی ساحت کے بارے میں اس باب یا قائم ہوں جو اب دوم میں کیا گیا ہے۔ مگر میں جانتا ہوں کہ یہ خلاصہ بیان تاثری اور طبیعی اجزاء میلانات کا بہت کافی ہے۔ ابھی تعلق ان کا زیادہ تاریک اور ایک اعتبار سے بہت ہی قوی ہے۔ نسبت اس تعلق کے جو ان میں اور شعوری حرم میں ہے۔ تو نتیجہ کی اغراض سے کافی ہو گا کہ تاثری اور طبیعی اجزاء میلان کو تفاعل کے اعتبار سے سمجھانے کی

اور انکی اطوار کے لحاظ سے جو تفریق ہے وہ زودادہ کے اعتبار کے لئے بکار آمد ہے۔ کیونکہ یہ گہرائی ہوئی تعریضیں زودادہ میں نہ ہوں (جن کو ثانوی جنسی اطوار کہتے ہیں) از کیلئے استوار ہو گا کہ وہ اپنی نوع کی مادہ کو اپنے ساتھی زروں سے پہچان سکے اور اس سبب سے متعارف کی پہلی منزل پر پہنچنا محال ہو گا جو بار آوری کا مقدمہ ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان غامضانہ نوعوں کی انواع میں جن میں زودادہ ہیں دونوں کی تفریق کی علامتیں موجود ہیں وہ علامتیں جو کسی ایک خاصہ سے محسوس ہو سکتی ہیں لیکن یہ علامتیں اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں عموماً آنکھ سے دکھائی دینی ہیں اگرچہ اور بڑے آلات سے بھی ان کا اعتبار دور سے کیے کم عمومیت پس رکھا یہ لئے کان اور ناک سے۔

اس کا ملاحظہ بھی بہت ضروری ہے کہ یہ پہلی منزل بار آوری کی نرکا مادہ کے ساتھ جانا اس کی ضرورت ہے کہ پیدائشی قابلیت یہ جان کی موجود ہو خصوصاً زروں کے وہ مادہ کو پہچان سکے۔ یہ مادہ کو نر سے تمیز کر لے اور یہ امتیاز مادہ کی خاص علامتوں سے ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ ہو گا کہ مادی رائے میں معقول ہو گا کہ زیادہ زیرک اور اجتماعی انواع میں غرض سے مادہ کی تساحب سیکھتا ہے لیکن یہ کم زیرک جانوروں میں تجویز نہیں ہو سکتا اور بداحتمالاً قابل تسلیم ہے ایسی انواع کثیرہ میں جن میں جب زودادہ کی جذبہ بھیر ہوتی ہے تو نر کو حوالہ مادہ کے ساتھ ایسی گردیدگی ہوتی ہے جو نر سے نر کو نہیں ہوتی یہ ایسی قابلیت یا میلان دوسری جنس کے پہچاننے کا امتیازی علامات کے ذریعہ سے ایک ضروری حیثیت یا حزیجیدہ پیدائشی میلان کا ہے یہی جبلت جنسی ہے۔ بغیر اس امر کی پہلو سے حیوانات کے لئے یہ جبلت تقریباً بیکار ہوتی۔ جبلت سے پہلا ضروری مادہ بار آوری کے عمل کا میسر ہوتا لیکن بہت اطمینان اور یقین کی کمی کے ساتھ۔ پس جنسی جبلت سے جبلت کے ایک ایسے واقعہ کی تشریح ہوتی ہے جو متردک تھا جسیر میں اس کتاب کے اداکن کے ابواب میں اصرار کیا ہے۔ یہ واقعہ کہ جبلت محض ایک پیدائشی میلان حل اور محسوس کا نہیں ہے جو نوعی حیثیت رکھتا ہو بلکہ یہ ایک پیدائشی میلان اور ایک کایا اور انکی امتیازی چیزوں کا ہے جن کے جوابی فعل کے وقوع کے لئے نوعی بہبود واقفنا کرتی ہے۔ اکثر انواع میں یہ کافی نہیں ہے کہ جبلت کے سوری پہلو سے اور انکی امتیازی ایک جنس کا دوسری جنس سے ممکن ہو۔ بلکہ مزید تفریق کی ضرورت ہے۔ کیونکہ دوسری

منزل عمل بار آوری کی خارج کرنا جراثیم کے کیسوں کا مطلوبہ مقام اور وقت چہ جلت ہی سے اس کی تکمیل بھی ہوتی ہے۔ اس کی سب سے سلیط صورتہ ہر شخص زرد کی دو مثال فردوں کی اس مزید رد عمل کے وقوع یا تحریک کے لئے کافی ہر ذرہ سے بیسے رنجلی ! مینڈک جراثیم کے کیسوں کو یانی میں ایسی جگہ انڈیل دیتا ہے جہاں ماہ اندہ دیتی ہے۔ لیکن اکثر انواع میں اس عمل کی دوسری منزل میں زیادہ عینہ عمل یا سلسلہ افعال شامل ہے یعنی اکثر صورتوں میں حرکی تہجہ جہلت کی تحریک کا ایک ہی رد عمل نہیں ہوتا یا ایک یا کمر حرکات ایک قسم کی بلکہ ایک سلسلہ زرد (جوانی) اعمال کا عہدہ مہرہ مہرہ پر ایک جدید موقع پیدا کرتا ہے اور دوسرے قدم کی راہ کھنکھلی کا باعث ہوتا ہے۔ شیرد حسوانات میں دوسرا مرحلہ عمل بار آوری کا بہت پیچیدگی رکھتا ہے۔ اس ضرورت سے کہ سنی کے جراثیم کیسات میںضہ کے بہت نزدیک ہوں جبکہ اندامادہ کے رحم کے اندر ہی رہتا ہے صرف یہی وہ مقام ہے جہاں بار آوری میںضہ ان شرائط کو پاتا ہے جو کہ ابتدائی منار تکمیل کیلئے ضروری ہیں۔ ناکسی کے کیسات میں ایسے موقع بہ ہوں باب وہ یہی ، ، ، رحم کے سے مضہ تک پہنچیں جو کہ رحم میں ہے نہ کو ایک اکلاؤ اذخاں دیا گیا ہے تفسیب اور مادہ کو فرج یا غلاف جو کہ رحم کی دہلیز ہے اور اسی غابت کے لئے حییت کی جہلت میں خاص تغیر ہوا ہے اور اس میں پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس طریق سے کہ دوسری منزل بار آوری کی اذخاں کیسات میں مٹی کا نر کے ذریعہ سے اب مٹھن زرد کی سے یا چھو جانے سے تحریک پذیر نہیں ہوتا۔ یہ ضروری ہے کہ آلت تناسل نہ کہ رحم کی دہلیز میں داخل ہو اور انزال کیسات میں مٹی کا واقعہ ہو جب تک کہ اذخاں پورا ہو جائے۔ تاکہ دوسرا مرحلہ بار آوری کے اس طرز سے پورا ہو مٹھن کی جہلت نہ کی اس کی غفتی ہے کہ پیچ در پیچ ہو اور کی اور فعلی دونوں پہلوؤں سے۔ نہ کہ صرف مادہ کے پہچانے کی قابلیت ہی نہیں عطا ہوئی ہے بلکہ یہ قابلیت بھی مٹی ہے کہ فرج کے راستہ کو ڈھونڈھ سکے۔ اور فعلی پہلو میں یہ پیچ در پیچ جہلت نہ کہ عطا ہو مٹی ہے کہ وہ اس پر آمادہ ہو کہ وہ مادہ کو گلے لگائے اور اپنے آک کو فرج میں داخل کرے اور ایسے حرکات کرے جو کہ جید الحس پوست کو اکٹھی متاثر کر کے کیسات میں مٹی کے استخراج کی موجب ہوں۔ جہلت حییت خیرہ جانوروں کی مادہ میں زیادہ تریم نہیں چاہتی برہنت نہ کہ کیونکہ اس کا حصہ عمل النفعالی اور قبول ہے نہ کہ فعلی اور زور آوری۔

اس کو اس کی ضرورت نہیں ہو کہ اس کو پیدائشی طور سے ایسی قابلیت دی جائے کہ وہ مرد کے آئینہ سائل کو دھو دھو کر لے اور اس طرح تلاش کر کے اپنے بدن میں داخل کر لے (اس کی ضرورت ہے کہ اس امتیاز کو سمجھ لیا جائے جو درمیان زود مادہ کی حسیت کی خواہش میں ہے تو بھی بعض اوقات میں جبلت مادہ کو مجبور کرتی ہے کہ وہ نر کی حرکات کا جواب دے مخصوص مطالبہ (حوائی) رویہ کے ساتھ - فعلیتیں نر کی اپنی طبعی حد کو کیسات منی کے اخراج کے ساتھ اور مادہ میں ہم آغوشی کا مقصد اعلیٰ یہ ہے کہ ایک فعلیت سے اندرونی جنسی آلہ کی جرثومہ می کا بیضہ تک رحم میں ہو بیجا سہل ہو جائے اور یہ فعلیت مادہ کی بھی مثل نر کے ازالہ کے شامل ہے عروج اور انجام پر جنسی فعل (جو س مباشرت) کے دونوں حصوں میں فعلیت جنسی جبلت کی مدد دیتی ہے ایک فوری اقتضا سے اور ایک جذبی تحریک کے ساتھ ہوتی ہے چنانچہ اس حالت میں عمل بار آورمی اپنی طبعی رفتار سے چلتا ہے مباشرت کا جوش بڑھتے بڑھتے اپنے عروج کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے - اور پھر دفعہ فرد ہو جاتا ہے - اور تمام فعلیت الطبع ہایت لذت بخش ہے حسب قانون عام کر ضعیفی فعل کی ترقی عام اہمیت ہر حلی فعلیت میں اپنے طبعی انجام کی طرف ہمیشہ خوش آئند ہوتی ہے -

یہ مختصر اور عام بیان مہمیت و طرز عمل جنسی جبلت کا جو تیرہ جانوروں میں ہے نوع انسان پر بھی صادق آتا ہے - اور اگرچہ عمل جبلت کا اکثر (خصوصاً مہذب اور شائستہ لوگوں میں) بہت کچھ پیچیدہ ہے اور ارادہ کی تاثیر سے تاریک ہو گیا ہے اور بہت شخصی وجدانات اور تصورات کے رد وہ حفاظ ہے پھر بھی اکثر اس کا ظہور سادگی اور مستقیم انداز سے ہوتا رہتا ہے - بلا شک خاص سرچشمہ مشکلات اور تماشے (ڈراما) مہذب زندگی کے اس واقعہ میں مل سکتے ہیں کہ قوت شہوانی کا زور اور اس جبلت کے اقتضا کی زور آور ہونے کی وجہ سے اکثر مرد بلکہ عورتیں بھی جن کا چال طین اعلیٰ درجہ کا ہو اور تعلیم یافتہ بھی ہوں ممکن ہے کہ جسی شہوت کے سیلاب میں پڑ جائیں اور زہمت وجدانات کی حیوان کے افعال پر تصرف رکھتی ہے عارضی طور سے منہ ہو جائے اور اس جبلت کے انقیاد پر آمادہ ہو جائیں اور وہی بسط صورت پیدا ہو جو کہ جانوروں کے جوڑا جفتی کھانے کی ہوتی ہے -

مثلاً اور اعلیٰ درجے کے جانوروں کے مرد میں بھی تکمیل خواہش محاشرت کی جبلت کی تکمیل بھردل جوانی اور نشو و نما اور سن تیز کے تغیر یا پورے ہونے بعد ہوتی ہے۔ مسئلہ قد ادم کا جبکہ یہ جبلت باقاعدہ طور سے مرد میں کام کرنے لگتی ہے اور سلسلہ اس کی تکمیل کا متنازع فیہ ہے اور اس کے بارے میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مہمات مضامین پر اس باب کی آخری فصل میں بحث کی جائیگی۔ بالعموم ہم اپنی توجہ کو بعض مخصوص ہیئتوں پر اور مسائل پر کامل جبلت کے جو مرد سے متعلق ہے مبذول کر کے اس پر گفتگو کرتے ہیں بعض اعلیٰ درجہ کے مستند مصنفین نفسیات جنسی کے یہ مانتے ہیں کہ وہ عملیتیں جن کا بیان ہم نے فقرات بالا میں کیا ہے جس میں پہلی اور دوسری منزلیں بار آورہ کی عمل کی علی الترتیب منظر دو جبلتوں کے ہیں جن کے لئے مصنفین مذکور نے کانٹریکشن Contraction اور دی نیومنیشن Detumescence اصطلاحیں مقرر کی ہیں لیکن یہ غلط ہے کہ یہ دونوں منزلیں جنسی فعل کی جدا گانہ جبلتوں پر محمول کی جائیں۔ حیوانی عالم میں ہم متعدد مثالیں ”سلسلہ جبلتات“ کی مشاہدہ کر سکتے ہیں یعنی وہ جبلتیں جن میں سے ہر ایک فعلیتوں کے سلسلہ واحد میں ظہور کرتی ہے۔ ہر قدم اس سلسلہ میں دوسرے قدم کے لئے راہ نکالتا ہے۔ جدید موقع جو ایک قدم سے پیدا ہوتا ہے وہ تفصیل میں ترمیم کرتا ہے اور اپنے اقتضا کی سمت اور شکل میں خاص ترمیم پیدا کرتا ہے۔ درحالیکہ اس حالت میں بھی اقتضا کے رخ میں ایک حیاتی غایت کا پہلو غالب رہتا ہے اور کل طریق عمل کے لئے طلبی ازجی کو مہیا کرتا ہے۔ بطور امثالہ ایسے سلسلہ جبلتات کے ہم ان اقتضائوں کو بیان کر سکتے ہیں جو ترمیمی کوششوں پر آمادہ کرتے ہیں (چڑیوں کا گھونسا بنانا اور مکرڑوں کا جالانا) اور ایسے افعال جسے گلہری اخروٹ کو زمین میں گاڑ دیتی ہے یا چڑیا پہلے ایک جگہ کو پسند کر کے وہاں اٹھ دیتی ہے اور پھر بیٹھ کے بیٹھتی ہے۔ جس طرح ان مثالوں میں پہلا قدم جبلتی عمل کا ایک موقع پیدا کرتا ہے جو کہ دوسرے قدم کا باعث ہوتا ہے اسی طرح پہلی منزل بار آورہ کی انسان مرد میں ایک دوسرے طریقے سے ایسے

(۱) خصوصاً اسے مول داسٹرنون جن و دی لیٹڈ و سکرو ایس اور ہولاک ایس (نفسیات ص ۱۱۹)

مطوعہ فیلاڈلفیا ۱۱۹۶

موقع کو پیدا کرتا ہے جو دوسرے منزل کے لئے فعلیتوں کو اٹھارتا ہے۔ جس مقال کی ایک مناسبت ہو گا اور اس بات رسانی کرنے کے لئے ابھارتا ہے اور اسی حالت میں اور پھر وہ حالت، نیم سوس (Turnes stage) یا طرجسی کس (Turgescence) کی اعضائے تناسل میں پیدا کرتا ہے جو کہ کم از کم مرد میں، ایک ضروری مقدمہ ہے اس طریق عمل کی دوسری منزل کا۔ لیکن چونکہ جسمانی فعلیتیں دونوں ضربوں کی مختلف ہیں خصوصیت جنہیں طبی وجوہات کی جو کہ ان فعلیتوں کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے اس کی ماہیت دونوں منزلوں میں سرتما سرتما ہے۔

یہ جذبی طور پر حقیقت و تحریک جبکہ واقع ہو ملا آمیزش دوسرے جذبہ بات اور رجحانات کے تو اس کو "شہوت" کہتے ہیں۔ یہ جذبہ قی کی بات ہے کہ اس لفظ کی عورت پر مادی جو کئی ہے اس وجہ سے کہ عیسائی صاحبان اخلاق نے ایشیوں پر مذمت کا انبار لگھا۔ یا بہ۔ لیکن نفسیات کے مقاصد سے یہ ایک نہایت ضروری اور سفید شرط ہے۔ ہم تو نہایت آراہی سے مان لینا چاہتے ہیں کہ تمام بری باتوں سے قطع نظر کے یہ شہوت کے باوجود جس ہی نوع کی ہیں یہ اصلی عنصر جنہیں طبی انداز میں عاشق و معشوق کے باہمی تعلقات میں درج ہوتا ہے۔ اور کوئی مضائقہ نہیں ہے چاہے کسی قدر حیثیت اور احساس میں شائستہ عاشقوں و معشوقوں کے تغیرات ہوں اور وہ دوسرے رجحانات سے بچ رہے ہوں یا نہیں مگر شہوت ہی سے اس راگ کی آلاپ شروع ہوتی ہے اور یہی جوڑ اعظم درجی اور جسمانی توانائی کا ہے وہ توانائی جو بے پروائی کے ساتھ افراد جنسی عشق کی خدمت کے لئے صرف ہوتی ہے۔

لیکن مزید، ایک اس کا جاننا ضروری ہے کہ شہوت کا دھل اور رنگ آمیزی عاشق کے جذبات میں جو کہ معشوق کے حضور یا تصور سے برائے تختہ ہوتے ہیں لازمی ہے لیکن ہم کو اس لفظی سے بچنا چاہئے (جو اکثر ہوا کرتی ہے) کہ محض رخ جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص نہ صاحب بذات خود جنسی عشق ہے۔ ایسا انداز جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص نہ طوطا ہوتا ہے شک یہ ضروری شرط یا ماہیت جنسی عشق کی ہے۔ لیکن کسی فرد خاص پر عادتاً شہوت کا ہونا بدناما و جہ ان ہے جس کو محبت کہنا زیادہ نہیں ہے جنسی محبت ایک پیچیدہ وجہ ان ہے اور اس کی سرشت میں حفاظت کا اقتضا اور شفقت ان پاپ

کی سی مافادہ طور سے مرکب ہے جذبی طلبی میلان کے ساتھ جو کہ جنسی جبلت ہے۔ خاص خود غرضی ہے اور فی الجملہ حیوانی جہاں پرستہو کے اقدار رہتی ہے اس کو نرم کرتی ہے اور تریفانہ بنا دیتی ہے۔

موجودگی مادراء غنصر کی عورت کے انداز میں اس کے عاتق کے متعدد افسانہ نویسوں نے تسلیم کر لی ہے۔ اور مشفقانہ حفاظتی غنصر مرد کے عشق میں طرف اپنی معصومہ کے عموماً داخل ہوتا ہے یہ بھی صاف ظاہر ہے۔ جنسی محبت میں فالص رحمان دوسرے کی پادشاهی اور بیدردانہ خود مطلبی اسانی فطرت کی دونوں مرکب ہیں اس کی توجہ کافی طور سے عورت کے معاملہ میں مادراء انصاف کی عظیم قوت سے اور سہولت اس کی ذات میں اس تحریک کے پیدا ہونے سے ممکن ہے جس کا ظہور اس کے تمام ذاتی تعلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور مرد میں اس کی توجہ کافی طور سے اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ عورت خصوصاً اس اپنی زندگی کے اس زمانے میں جبکہ وہ مرد کے لئے بہت ہی دلکش اور دلغریب ہوتی ہے وہ اکثر اعتبارات سے ذہن اور جسم اپنے سے متا بہت رکھتی ہے کہ مافادہ مردوں پر انہ یا محافظانہ اقتضا کا ہے۔

پس یہ طلبی ہے کہ جنسی جبلت سے جملہ ظہور است جنسی محبت کے منہ سے کئے جائیں۔ کیونکہ یہ وجدان عموماً نہایت ہی پیچ در پیچ ہوتا ہے اور اس میں نہ صرف جذبی طلبی میلانات جنسی اور مان باب کی سی جبلتوں کے ہی شامل ہیں بلکہ میلانات دوسری جبلتوں کے بھی شامل ہیں خصوصاً مائی اور ذاتی بدل کی جبلتوں کے میلانات۔ ضرورت ہے کہ جنسی جبلت اور جنسی محبت کی وجدان میں امتیاز کیا جائے اور جنسی میلانی پیچ در پیچ سرست کا بیان دینی معالوجوں میں جو کشیں پروفیسر گنڈرود کے مائیں اور اٹھائی گئی ہیں کا حقہ بیان ہو گیا ہے۔ فرد کی یہ کوزہ ہے کہ حیز انسانی حیات کا جو عموماً محبت (زناشوی) سے منسوب ہے زیادہ تر وسیع کیا جائے اور تقریباً ہر قسم کے ذہنی اور

لے شاید جس یورپ میں قوموں میں زیادہ قوت رکھتا ہے اگریزی میں جو رو کے لئے لفظ مائی چائیلڈ میرا کیا بہت پیار کا خطاب ہے ہمارے محاورات میں اس کا پانہیں چلتا حورو اور بچے کی محبتوں میں بڑا فرق ہے۔ ۱۲ مترحم

اعصابی عوارض کی جڑ زناشوی (مباشرت) سے منسوب کی جائے اور بھی جملہ خواب اور دوسرے اعمال باقاعدہ ذہنی حیات کے مباشرت ہی سے منسوب ہوں جن کا کوئی ظاہری تعلق مباشرت سے نہیں ہے بھگو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت بڑی توسیع مباشرت کے چیز کی (جس کی وجہ سے سخت مخالفت فروڈ کے مسائل سے پیدا ہو گئی ہے اور اکثر کے لئے نہایت اہم اور قیمتی حقیقتیں تاریک ہو گئی ہیں جو مسائل مذکور میں شامل ہیں) اس میں غلطی بہت ہے جو اس وجہ سے ہوئی ہے کہ وہ امتیاز جس رفقہ گذشتہ میں اصرار کیا گیا ہے اس سے غفلت کی گئی ہے۔ کیونکہ فروڈ اور اس کے شاگرد زناشوی محبت کو جسے تمام محبتوں کی صنف فرض کیا ہے جملہ اسلوب اور جس جو اسی قسم کے ہیں مظاہر اس تعلق کے سمجھے گئے ہیں جنسی حیاتیات اس وجدان کی جو خارج بقایاں دافع ہوا کرتی ہیں۔ انھوں نے مباشرت سے متعلق مان لی ہیں یا یہ کہ ان میں جو معاشرتی عنصر شامل ہے جیسے ماں باپ کی محبت اولاد سے اور اولاد کی محبت ماں باپ سے اور اسی طرح ہر قسم محبت کی اور ہر منظر نازک وجدانِ شفقت کا اسی کو سمجھنے لگے ہیں۔ اظہارات دوسرے جذبی اور طبعی رجحانات کے جو عموماً وجدان زناشوی کی محبت کی ترکیب میں داخل ہیں اسی طریق سے اور اسی سبب سے اس فرقہ کے مصنفوں نے زناشوی کے سر کی علامتیں تجویر کی ہیں ان تعلقات میں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں یا مرد و عورت کے تعلق کے باقاعدہ اجزائے ترکیبی مان لئے گئے ہیں اگر ہم ہوشیاری کے ساتھ اس امتیاز کو مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ کوئی سبب اس کا موجود نہیں ہے کہ مباشرت کی جبلت میں ایسے رجحانات کو شامل سمجھیں جو علاوہ ان رجحانات کے ہیں جن کا تعلق براہ راست مار آوری کی پہلی اور دوسری

(۱۱) مثلاً وہ ظلم کیا جاتا ہے یا تجویر کیا جاتا ہے معاشرتی تعلقات کے آسائیں (جس کی انتہائی صورتیں سیدزم اور میسوکرم کے نام سے مدنام ہیں) یہ بھی ایک جو مابا عہد مباشرت کا قرار دیا ہے۔ لیکن میں کہیں بیان کر چکا ہوں (کارروائی رائفل سوسائٹی صید طبعی متعلق بیکسٹری (۱۹۱۴) یہ اظہارات بظاہر منسوب ہیں حلت خود اظہاری اور تدل دات سے جو طوائف طبیعت شدت میں بعض مخصوص ترابط تعلقات زناشوی کے ساتھ آپس کام اکام دیتی ہیں۔ ۱۲ مترم

منزلوں کی کار آمد ہے۔

اگر ہم اس نسبتہ محدود نظر کو جو مرد کی جبلت مباشرت کے حیز سے تعلق رکھتی ہے اختیار کر لیں تو بھی اوس کی غلی سمیت میں نہایت پیچیدگی ہے۔ اور اس کے اور انکی جانب میں یقیناً اور بھی اس سے زیادہ پیچیدگی ہے جو عموماً تسلیم کیا جاتا ہے اس کتاب کے اوائل کے ابواب میں میں نے بیان کیا ہے کہ بمقابلہ عمومی جمہوری نظر کے کہ ساخت کسی جبلت کی عموماً تسال ہوتی ہے ایک یا زیادہ اور انکی میلانوں پر جس سے اس جبلت کا مقصد اس قابل ہوتا ہے کہ وجہ کے ساتھ ان معدود صفت کو علیحدہ کر لے یا ان موقعوں کو جو سمجھ لے اور ان میں اختیار کرے جو موقع اس قسم کے ہیں جو جلی (جوالی) رد عمل کے مقتضی ہیں۔ مباشرت کی جبلت بھی اس قاعدہ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حیوانات غیر انسان میں ایسی سلاموں کی شناخت موجود ہے جس سے وہ مقابل کی جنس کو ایسی جس سے اعتبار کر لیں اور یہ کہ حقیقت خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے ان جانوروں میں جو پہلے ہی موقع پر جب دوسرے جنس کی کسی فرد سے ان کا سامنا ہوتا ہے تو وہ مباشرتہ رد عمل پر کار بند ہو جاتے ہیں۔ مرد میں چونکہ مباشرت کی جبلت کا قاعدہ طور سے پختہ نہیں ہوتا، مابعد حریک نہیں ہوتی جب تک اس فرد نے اپنی اور انکی جالبینہ کی تکمیل نہ کر لی ہو اور اس نے اپنی ذات کو کسی سمت خاص میں کام کرنے کی قوت نہ پہنچائی ہو البتہ مستقیم شہادت اس پیدائشی نظام جبلت کی بیان نہیں کیا سکتی کہ اس کے باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس اعتبار سے مباشرت کی جبلت کو نوع انسان کی تنزل با اضطاط ہو گیا ہے اور چارے پاس غیر مستقیم شہادت اس رائے کی تائید کے لئے موجود ہے جس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے۔ اولاً عظیم جذبی اثر اور جانی قیمت انسانی شکل کی خصوصاً عورت کی شکل کی جو مرد کے لئے دلاویز ہے اس اثر کی توجیہ شکل ممکن ہے جب تک امر زیر بحث کو تسلیم کر لیں۔ شہادت کے لحاظ سے اس کی منزلت بہت کچھ ہے کہ لڑکا موجدیکہ ام مباشرت سے بالکل ناواقف ہوتا ہے اس کو بھی عورت کی جانب جذب ہوتا ہے اور اس کی شکل و لغزب محسوس ہوتی ہے جس کا کوئی سبب حسب ظاہر موجود نہیں ہے گویا کہ یہ ایک راز سر بستہ ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تخیل سترام عورت کے تصور سے بالامال ہو اگرچہ یہ کشش اس کی مرضی کے خلاف بھی ہو اگر ہم وہ رائے جس پر میں اصرار کرتا ہوں دیکھیں تو

پھر ہم کو ماننا پڑے گا کہ یہ کشش طرف ثانی کے لئے اس لذت کے تصور سے ہوتی ہے جو ملاقات سے ملتی ہے یا اس اکتسابی علم کی وجہ سے کہ طرف ثانی طبیعی معروض اس اقتضا کا ہے اور یہ زیر دست خواہش اسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب کہ طرف ثانی کی کسی فرد سے ملاقات ہو بغیر ملاقات تسکین ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں مذکورہ طریقوں میں اس واقعہ کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلا طریقہ خاص استعمال لذت والہ کم لفظی عمل کا ہے جس کا مطالعہ گذشتہ باب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ دونوں طریقے واقعہ دلی کے سامنے شکست ہو جاتے ہیں کہ جنسی دلفریبی بعض اوقات مباشرت کے حاصل ہونے کے پہلے محسوس ہوتی ہے بغیر اس کے کہ کام مباشرت سے کچھ آگاہی ہو۔

یہ بیچ ہے کہ سوء استعمال کی مثال یا ابتداء میں لذت مباشرت یا شہوت رانی کے خواب استعمال سے اطلاع ہو گئی ہو اس سے اقتضاء مباشرت کے روح کا سیدھی راہ سے منحرف ہونا ممکن ہے جن کے لئے اصطلاحی لفظیں شہوت رانی یا سوء استعمال شہوت یا شہوت پرستی موجود ہیں لیکن یہ واقعہ کہ باقاعدہ سمت میں اقتضاء مباشرت ایسی قوت کو ظاہر کرتا ہے مابعدیہ کہ ابتدا میں اکتسابی تجربہ اور علم ایسے کم نجات قسم کی شہوت رانی کا ہو چکا ہے اس سے قوی شہادت ملتی ہے کہ اقتضاء کا یہ بیشی رخ طرف ثانی کی جانب ہے

(۱) سب سے متہور کوشش اس قسم کی پرمیئر دیوڈ کی کوشش ہے جو مرد کے جنسی اقتضا کی طرف عورت کے اس سلسلہ سے توجیہ کرتے ہیں کہ مرد بچے کو ماں کی جھانی کے چومنے سے تہوانی لذت ملتی ہے میں عرض کرتا ہوں کہ اگر مرد قوریل سوال کیا جائے تو کافی تردید اس توجیہ کی ہوا کرتی ہے۔ کہ تو مرد کے اقتضا کی توجیہ ہونی لیکن عورت کے اقتضا کی طرف مرد کے کیا توجیہ ہے ۱۴ اس دافو کی کیا وجہ ہے کہ ہوموسیکسٹریو ایلٹی Homoseuality بطور کلیہ کے عورت میں نہیں ہے ہوموسیکسٹریو ایلٹی تہوت مائلی یعنی عورت کی تہوت عورت سے اور مرد کی مرد پر ۱۴

(۲) یہ رائے چند ہدایت تجربہ کار اور صفت مزاج طالب علموں کی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے کہ بعض صورتوں میں جنسی احساس کے جس کو ہوموسیکسٹریو ایلٹی جی کہنے میں یہی جنس کی محبت اپنی ہی جنس سے (عورت کی عورت سے اور مرد کی مرد سے) اس ایک جنسی اتصال کا طرف اسی جنس کے پیدا کئی طور سے متعین ہوتا ہے۔ یعنی یہ رجحان بیدایشی ہوتا ہے۔ اور بعض صورتیں

اور ایسا پیدائشی راستہ اس مفہوم کو شامل ہے کہ جبلت پیدائشی طور سے منظم ہے۔ یہ اندرونی پیغام رسانی کی جانب میں کیونکہ اور کی امتیاز ظرف ثانی کا اس کی ثانوی تہی خصوصیتوں کی مدد سے ہوتا ہے۔

جسی حلت کی تحقیق سے اس رائے کی قوی تائید ہوتی ہے جو جبلت کی ماہیت کے بارے میں اس جلد میں اختیار کی گئی ہے اور قائم رکھی گئی ہے۔ یعنی یہ رائے کہ جبلت ایک پیدائشی منظم قابلیت ہے۔ صرف اس قدر کہ ایک خاص طریقہ سے اس کا عمل ہو اور محسوس ہو بلکہ اس عروض کا اور اک بھی جس عمل ہو گا اور جس کی طرف حیست کا رخ ہے۔ علمائے نفسیات اس رائے کے قبول کرنے میں بہت اہستگی اور احتیاط سے کام لے رہے ہیں اگرچہ حیوانات کے رویہ کا حوزہ اعظم خصوصاً اعلیٰ درجہ کے کڑوں سے یہ مفہوم نہایت صریح اور بلا کسی غلطی کے پایا جاتا ہے۔ علمائے نفسیات کے تردد کی یہ وجہ ہے کہ "پیدائشی تصورات" اس رمان میں متروک ہیں اور اگر پیدائشی میلان بعض مخصوص معروضات کے اور اک کا مان لیا جائے تو پھر خواہ مخواہ "پیدائشی تصورات" کا ماننا ناممکن ہو گا۔ کیونکہ پیدائشی اور اک میلان سے پیدائشی میلان استحصار اور تعقل معروض کا جو عند الحس حاضر نہ ہو غلطی دور رہ جاتا ہے جو تصورات کو مان بیگا اُس کو استحصار اور تعقل معروض غیر حاضر عند الحس کو ماننا ٹیٹے گا۔ میری رائے میں عہدہ وجہ اس کے ماننے کے موجود ہیں کہ دونوں قسم کے میلانات کا موروثی اور پیدائشی ہونا ممکن ہے اور ضرورت میں ہم کو چاہئے کہ واقعات سے استفادہ کریں بلا کسی جنبہ داری کے نہ کہ فلسفیانہ فیتن (۱) مسلمانہ جمہور سے مرعوب ہو جائیں۔

بقیہ صفحہ ۳۸۶ - حوتبر ہوئی ہیں شکل ہے کہ مخالف رائے سے اُن کی موافقت ہو سکے۔ اگر یہ زبانی کہ مائی شہوت پیدائشی ہوتی ہے تو پھر اس واقعہ کی توجیہ غیر ممکن ہے۔

(۱) جب سے اس کتاب کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا ہے پروفیسر اسٹوٹ نے نظائر جبلت کے اب میں یہ رائے اختیار کر لی ہے (مینولی آف سائیکالوجی طبع تالٹ) اور پروفیسر لائڈ مارگن نے اُن دونوں سے کسی قدر اس رائے کی طرف سبقت کی ہے (کیا مفہیم موروثی ہیں؟) کتاب ماٹہ جلد ۱۳)

(۱) خاص مضمون اس کتاب کا یہ ہے کہ ہر جبلت ایک بڑا منبع یا سرچشمہ نفسی طبیعی انرجی ہوا کرتی ہے۔

یہ عمر بھر انسان لبا لبا ہے کہ جنسی اقتضا ممکن ہے انسان اور دوسرے حیوانات میں یکساں طور سے نہایت قوت اور استمراری کوئسٹ کے ساتھ اسے طبیعی انجام کے القاب کے لئے ظہور کرنا ہے اور ہا بری نوع میں اس کے ظہور سے قوی حواس پیدا ہوجس کے قانوں رکھنے کے لئے ہماری شخصیت کی منتظم قوتیں ہمارے اخلاقی وحدہ اں اور ضرورت اور تمام مانع اثرات مذہب اور قانون اور رسم و رواج کے اور وضعی قاعدے اکثر اس کی مزاحمت سے عاجز رہ جاتے ہیں۔

یہ بھی عموماً مان لیا گیا ہے کہ ارجی اس اقتضا کی کس طرح تمام بدن کو حیست و چالاک کر دیتی ہے اور کس طرح یہ حلوہ عملیتوں کو جسے کام پڑتا ہے قائم رکھتا ہے اور قوت بخشتا ہے۔ اس جبلت کے مقصود حاصل کرنے کے مراحل ہیں۔ اس تعلق میں جنسی جبلت خصوصیت کے ساتھ دو اعتباروں سے دلچسپ ہے۔ اولاً تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جیسا کسی اور واقعہ سے ممکن نہیں ہے کہ جبلت ممکن ہے کہ ہمارے اندر قوت سے کام کرتی ہو اور ہم کو فعل پر آمادہ کرتی ہو ایسا عمل جو ہم کو جبلت کی غایت کے قریب لپچاے مادی و دیکہ وہ غایت عالم شعور میں ابھی تک بخوبی معلوم نہ ہوئی ہو۔ مثلاً ایک نوجوان نا تجربہ کار اور جنسی تعلقات سے بے خبر ممکن ہے کہ طرف ثانی کی ایک فرد کی طرف اس کا دل کھینچتا ہو اور اس کی نزدیکی کی جست و جو پر آمادہ ہو اور اس کے پیچھے پیچھے اور ذرا سے مس اس سے اس کو انتہا کی لذت ملے اور اس کے جذب کو شفقی حاصل ہو ایسے شخص میں جنسی اقتضا اس سے زائد ہو گا کہ ایک ایسا اضطراب ہو جسکی نوعیت سے وہ آگاہ نہیں ہے ایک لالچل خواہش کسی سے کے لئے یا کسی ارتسام خاص کیلئے، تجربہ کے لئے جس کی تعریف وہ خود نہیں جانتا۔ مگر حالات موافقت کر س تو بر اقصا اسکو

(۱) میں نے کوئسٹ کی ہے کہ اس مفہوم کو وسعت دوں اور زیادہ قابل فہم ساؤں اصطلاحات و بالوجہ اعضا یات کے ذریعہ سے ایک رسالہ میں جس کا عنوان ”سرچشمے اور سمت نفس طبیعی انرجی“ جسکے بشمول میں جب کی سائیکل اینٹرکٹل ٹیوٹ کا افتتاح ہوا تھا۔ مضمون امریکن جرنل آف اینیسی (دیو لگی) جلد ۴۹ میں چھپا تھا ۱۲ ص ۴۹

بلاروک ٹوک ارتکاب افعال کے نزدیک لیجائے وہ افعال جن سے دونوں مرحلے طریق بار آوری کے طے ہو جائیں۔

مثانی معاشرتی نتائج جنسی فعل کے ایسے مہتمم بالشان میں کہ بڑی بڑی فرحتیں اس کے ارتکاب کے راستے میں ڈال دی گئی ہیں انسانی اہمیت کی ساخت نے بھی (خصوصاً عورت ذات) اور رسم و رواج اور وضع اور روایت اور وہ تصورات کامل اخلاقی منال کے جوہر اخلاقی جماعت اپنے ارکان کی تکمیل کے عہد میں ان پر لازم کرتی ہے۔ پھر بھی وہ حالات جو جبلت کی تحریک کے باعث ہوں اکثر انکا تحقق یا قاعدہ میل جول میں ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اکثر ارکان جماعت میں کسی مہذب جماعت کی (خصوصاً نوجوان مجرد ارکان میں) جبلت کوئی الجھتا تحریک ہوتی ہے لیکن مقابلہ شاذ و نادر (اکثر صورتوں میں کبھی نہیں) نصرت حصول مقصود کی ملتی ہے۔ اقتضا اس جبلت کا تولید نوع کی خدمت کے ساتھ ہی جو اس کا پہلا کام ہے اور رجحان نام کے ساتھ قابل کرتا ہے اور اس سے معاشرہ ت اور میل جول کے اوضاع کا تعین ہوتا ہے اور اجتماعی فعلیتیں برقرار رہتی ہیں۔ بچوں کے کھیلوں اور جوانوں کی تفریحوں اور رقص و سرود کے جلسوں اور معاشرتی محفلوں اور میلوں تماشوں میں مرد و عورت کی شرکت سے لطف خاص ملتا ہے اور جسمانی اور ذہنی قوتوں کو تقویت ہوتی ہے کیونکہ ان سب کا رجوع جنسی جبلت کی جانب ہے اگرچہ محفل بہت ہی شائستہ ہو اور کوئی شریک اس جبلت کی تعریف پر مطلع نہ ہو اور نہ اس کی عایت سے اولاس کی خاص شگفتگی کے ماخذ سے آگاہ ہو۔ اور ایسے کھیلوں میں جیسے ”بوسہ در انکسٹری“ (Kiss in the ring) (بوسہ پر پیغام) یا سفسطہ پانہ (منسخرانہ) ناچ۔ زمانہ حال کی جماعتوں میں کل چھپر چھاڑ ہر قسم اور درجہ کی یا کم و بیش عہد اکوشن کرنا ازدواج کی خواستگاری کے لئے ان سب امور میں اقتضائے جسی اقتضا کا کام کلیتہً صریح و ثابت ہے۔

ناچ کا نا عشقیہ خطوط کا لکھنا جو خواستگاری کے رسم میں بہت دخل رکھتے ہیں یہ سلسلہ بندی وسیع اجتماعی فعلیت کی ہے جس میں جنسی جبلت کی تاثیر بالکل بدیہی ہے اور اسی کے ساتھ ہی وہ وسیع میدان بھی لگا ہوا ہے۔ لینے فنون لطیفہ کا صیغہ میدان انسانی فعلیت کے صیغہ میں بہت اہم ہے اس میں تاثیر جنسی جبلت کی فی الجملہ پرکھ خفا میں ہے مگر ہے ضرور فنون کے مصنوعات کا پیدہ ہونا اور اس سے حظ اٹھانا

اسی میں داخل ہے۔

راگ رنگ اور الشائیر دازنی جو کم دیش عمدہ انو استکاری میں بکار آمد ہیں وہ اس اصول کے تحت میں آسکتے ہیں کہ اس جبلت کی مجلسی توانائی کو قائم رکھتی ہے مع ان سب فعلیتوں کے جو حصول مقصد کے ذریعے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ تقابل کی صلاحیت رکھتے ہیں جو جوانوں کو انہی کوششوں سے ایک عمدہ جگہ لگاتی ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکیں کہ اپنی پسند کی لڑکی سے شادی کر لیں۔ یہ کوششیں ہم سب کو معلوم ہے کہ اگر بڑی سرگرمی اور توانائی کے صرف سے کیجاتی ہیں اور مدتوں انکا قیام رہتا ہے۔ لیکن یہ اصول بمشکل توضیح کر سکے گا جنسیت کے اقتضا کے اس حصہ کی جو جامی فعلیتوں میں کام کرتا ہے اور فنون کا کمال اس کے انجام دہی میں جلوہ نما ہوتا ہے۔ شاید ہم کچھ توجیح اس جنسی جبلت کی تاخیر کی ایسے کاموں سے اس طرح سے کر سکیں کہ یہ مصنوعات حصول مقصد کے ذریعے ہیں لیکن جب مدتوں ان واسطوں کی مراد لت عمل میں آئی تو یہ خود اصلی مقصد ٹھہر گئے۔ اور جہاں کہیں انجام کسی کام کا پردہ خفا میں ہوتا ہے اور اس کا کا حقد ادراک نہیں ہوتا اور کسی جبلت کے باب میں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہے تو ایسے واسطوں ہی میں صلاحیت مقاصد ہو جانے کی پیدہا ہوتی ہے۔

لیکن جنسی جبلت اور مصنوعات کی اکثر صورتوں میں ارتباط بلا واسطہ بھی ہوتا ہے۔ جنسی جبلت کی تعمیر چھڑ سے ہو سکتا ہے کہ بدن میں توانائی بھر جائے اور ذہن میں ایک محل ساجد بہ اور کسی نامعلوم امر کا ستون پیدا ہو اور یہ توفیر (یخت) توانائی کی جس کا مصرف کسی مقصد کی سمت میں معلوم نہیں ہے نہ اس کا موقع ملتا ہے اور نہ ایسے حالات موجود ہیں کہ وہ توانائی قوت سے قفل میں آئے اور حبست کے اقتضا سے کسی فعل کا ظہور ہو یا تخیل ہی میں اس کی شکل نظر آئے یس توانائی خود اپنا مصرف نکال لیتی ہے جو بجائے خود بکافی ہوتا ہے یعنی خالص ذوق و ہوا و ہوا چھل کود ماج رنگ میں مشغول کر دیتا ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو اب یہ مسئلہ لائل رہ جاتا ہے کہ کس طرح اور کون سے طریقے جنسی جبلت کی توانائی کے ایسی صورتیں اعمار کر لیتے جو خصوصیت کسب ہو جانی

ملنے لگے صلی حلت رعیت مرد و طرف عورت کے اور عورت کی طرف مرد و عالم عقلی میں تاخیر کر کے

نوعیت رکھتے ہیں۔ ستاد یہ اساسی مسئلہ جمالیات کا ہے۔ لیکن میرا یہ خیال نہیں ہے کہ اس کا پورا جواب دیا جاسکتا ہے جب تک کہ ہم ادراکی جانب کو جسی جبلت کے لحاظ سے سمجھ لیں اور اس کے اندرونی نظام کا فہم نہ حاصل ہو جائے اس سے کچھ بڑھا ہوا جتنا علمائے نفسیات عموماً سمجھتے ہوئے ہیں۔ اگر ہم واقعات پر ان کی بسیط صورت میں حیوانیت کے مرتبہ تک غور کریں تو ہم کو میری رائے میں اس ربط کی کنجی لمباتی ہے جو کہ جنسیت (خواہش منقاربت) کو فنون سے ہے۔ کس کو شک ہو سکتا ہے کہ مادہ بلبل پر اس کے نزکی الحان کا جو اثر پڑتا ہے اور کسی سی چڑھتی ہے وہ اور کسی آواز سے ممکن نہیں ہے اور کبوتر کے اُبھار کا اثر کبوتری کے لئے کیسا خوش آئند ہے۔ اور دونوں صورتوں میں یہ صحیح ہے کیونکہ جسی جبلت کا ایسا نظام ہے کہ اس کو ان ارتسامات سے تحریک ہو اور جس میں اسے یہ کہ تحریک جسی جبلت کی مرد اور عورت دونوں میں ایک خوش آئند جوش پیدا کرتی ہے اگرچہ توفع زیادہ مشمولیت کی نہ بھی ہو اس کا ثبوت ہے کہ ادنیٰ درجہ کے مصنوعات میں کے اور انتشار داری اور عام تفریح میں موقوف ہیں جبلت جنسی لگدگی اور پھٹ چھاڑی تاکہ سوام الناس منوجہ ہوں۔ صورت گری تصویر کشی خوبصورت انسانوں کی اسی جبلت کی جانب ان کا رجوع ہے لیکن اعلیٰ درجہ پر جا کے ان کا ظہور اس خوبی سے ہوتا ہے کہ تعجب اور قدر شناسی کو بھی تحریک دیتے ہیں ایک مغز بلکہ قابل احترام انداز سے جس میں جبلت کے اقتضا کا غلبہ خیالات پر نہیں ہونے پاتا اس میلان کے جسمانی مظاہر کو رد کرنے توانائی کو دوسرے راسخوں پر لگا دینا ہے۔ یہ پھیری ہوئی توانائی اس صورت میں اس کام آتی ہے کہ عقلی فعلیت کو کمک پہنچائے۔ تاکہ نظم و اثر میں نازک خیالیاں پیدا ہوں انوع واقسام کے خطوط اور روشنی اور رنگ آمیزی کی خوبیاں مہموم ہو سکیں۔ یعنی وہ توانائی جو جسی جبلت کے انفیاد سے آزاد ہو جاتی ہے وہ

حاشیہ صفحہ ۳۹۰۔ حالی نوعیت نہ کرتی ہے جس سے جو تصویر مصنوعات یہ ہولے ہیں وہ لوگ و عشق عاسی کا مذاق رکھتے ہیں وہ جو جانے ہیں کہ سنس مجازی سنس حقیقی کا یہ ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ خواہش نفسانی عقلیاء کی مایہ سے جالسا پیدا کرتی ہے اسی لئے لوگ اس رنگ کے ہونے ہیں اگر وہ موسیقی کی طرف مائل ہوں و اوں کا گام اتر رکھتا اگر تساع ہوں گے تو ان کے اسرار میں دروہر اہو کا عرصہ کہ دونوں سوچ اگر عمدہ طریقے سے کام میں لایا جائے تو ایک نفسیت ہو جاتا ہے اور اگر ری طرح اس حال ہر تو کھلی کھلی ردالت

حاصلاً جمالی فعلیت کو ترقی دیتی ہے۔

لیکن گو کہ یہ توجیہ اصلاً درست ہو لیکن غالباً ابھی تک جنسی جبلت کی بالواسطہ تاثیرات کا کامل بیان باقی رہ گیا ہے۔ یہ وسعت کے ساتھ مانا گیا ہے اگرچہ مشکل ہے کہ حسب اطمینان یا قطعی شہادت پیش کی جائے یہ رائے موجود معلوم ہوتی ہے کہ جب جنسی انحصار کی توانائی اپنے خاص محل پر بالکل صرف نہ ہو تو وہ خالص عقلی فعلیتوں کی تقویت کے لئے کام آتی ہے ایسے موقع پر جس کا رجوع جبلت زیر بحث کی جانب نہیں ہوتا۔ اگر یہ سچ ہے تو ہم کو مشکل امید ہو سکتی ہے کہ نفسیاتی توضیح اس واقعات کی ہو سکے گی اگرچہ عضویات کسی حد تک ان کو سمجھا سکے۔

ایسا بالواسطہ استفادہ جنسی جبلت کا ایک عظیم مغز توانائی کی حیثیت سے اور فعلیتوں کے لئے جو غالباً جنسی فعلیتوں سے جدا ہیں وہ طریق عمل ہے جس کو فریوڈ تصدیق کیا ہے۔ اور ہم مناسب سمجھتے ہیں اس اصطلاح کو اختیار کر لیں اور اس مفہوم کی عمومی حقیقت کو مان لیں گو کہ ہم اس کے یا بند نہ ہوں گے کہ پورے مسئلہ یا کوئی اور مسئلہ فریوڈ کے مسائل سے تسلیم کر لیں۔

جنسی جبلت کا انتظام انسانی نسل کے لئے ہیئت سے مشکل رہا ہے اور ہمیشہ مشکل ہی رہے گا۔ اور عرق قدم تہذیب کا آگے بڑھتا ہے اس مسئلہ کی شکل کم نہیں ہوتی بلکہ اور بھی بڑھتی رہے اور جو عقلی قیود دور اندیشی کے انسان کی فوری حواشیوں پر بڑھتے جاتے ہیں یہ مشکل دن دوئی ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ جب انسانی عقل ایسی حکومت اس پر دست جوانی رحماں پر چھانا جا رہی ہے ایسی خواہش جس کا حل میں لانا حد درجہ کی لذت یا تشفی رکھتا ہے اور اسی سے انسان اس لذت کا طالب ہے کہ زیادہ سے زیادہ حاصل ہو عقل اور علم کی ترقی سے انسان یہ بھی چاہتا ہے اور اس میں کامیاب بھی ہوتا ہے کہ اس لذت کی حالت غائی کو قطع کر دے جس کے لئے یہ جبلت عالم حدوث میں آئی ہے۔ یہ ایک بیاد دی ناموزونی انسانی فطرت کی ہے جو صرف افراد کی خوشی کو ضرر پہنچاتی ہے خود وہ کسی عہد یا کسی ملک کے ہوں بلکہ اس کی

بقیہ صفحہ ۳۹۱ - عرض کہ عقل کی حکومت سے انسان ملد مرتے پر فائر ہو سکتے ہیں ۱۲ مترحم

روک ٹوک تہذیب کو جمود اور روال کی دھکی دیتی ہے۔ فطرت اس مسئلہ کو ہماری خاطر سے حل نہیں کر سکتی کہ وہ انسانی تسلی کی ماہیت کو بدل دے کیونکہ وہ میں سے ایک عامل اس تنازع میں اگر کمزور ہو جائے تو انسانیت کے لئے سخت مہلک ہو۔ اگر جبلت کو ضعف ہو تو تسلیم کیا ہو جائے اگر عقل کو ضعف ہو تو انسانی صفات کو نقصان پہونچے اور وہ وصف انسان میں باقی نہیں جن سے وہ دوسرے جانوروں پر تفصیلت رکھتا ہے۔

نظام حسی اخلاق کا جس کو اجتماع نے رفتہ رفتہ پیدا کیا ہے یہ کوئٹنس اجتماع کی اس مقصد سے ہے کہ فطرت کے اس کار نمایاں کے ناگزیر نتیجہ کی مقابست کر کے اور اس پر ایسا نصف رکھے یعنی انسان کے اعلیٰ اخلاق اور عقلی قابلیتوں کو حیوانی جبلتوں کے اساس پر حاکم کر دیا جائے۔ یہ اس مسئلہ کا حل ہے جس کو فطرت نے لاصل چھوڑ دیا ہے کہ حیات عقلی اور اخلاقی شخصیت کی تکمیل نسل کی ضرورتوں اور جبلت کی براہینگیوں کے ساتھ مربوط کر دی جائیں یہ جبلت کا جوش ارتقاء کی ادنیٰ سطح پر زندگی کے بنیادی قانون کی بڑی خدمت کرنا ہے یعنی تولد نسل نوعی اور نسل کی ترقی میں۔ اور اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر درجہ کی تہذیب میں اس زبردست جبلت کے عمل کی تنظیم کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہوتی ہے سلسلہٴ فوامن اور اوضاع خاص کے ذریعہ سے۔ جس کی تائید کے لئے رسم و رواج رائے عامۃ الناس مذہب بلکہ اوہام اور سادس تک منظور باں حاصل ہیں۔ اور ابتدائی اعمال کے علاوہ اس جبلت کی زبردست قوت نے ایک وسیع سلسلہٴ ثانوی اعمال کا بھی اس کو بخشا ہے جو انسان کی اعلیٰ زندگی کے لئے بہت ضروری ہیں جن کو ہم سمجھ لیا کرتے ہیں۔ جو مسئلہ ہر مذہب اجتماع کے سامنے ہے جس سے اعلیٰ سطح تہذیب کی حاصل ہو صرف یہ نہیں ہے کہ حسی جبلت کا انتظام کیا جائے تاکہ اعلیٰ تہذیب پر خراب اثر نہ ڈال سکے بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کو ایسے انداز پر لائیں کہ بہت بڑی مقدار توانائی کی جس کی بچت ہوئی ہو وہ ترقی اور تہذیب کے مقاصد کے مصرف میں آئے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کی ماہیت اور اس کے افعال سمجھنا اور اس کو ارتقاء کے صحیح راستہ پر لگادینا نہایت ضروری ہے۔

جو لوگ حسی جبلت کا وجود مرد میں مانتے ہیں وہ عموماً یکے میں زمانہ بلوغ تک اس کا مصل پڑا رہنا تجویز کرتے ہیں اور بالغ ہونے پر یہ بہت جلد پختہ ہونے کے ایک یا دو سال

دنت میں پوری قوت حاصل کر لیتی ہے۔

لیکن موجودہ چند سال میں ایک بالکل مختلف رائے جنسی تکمیل کے راسخہ کے لئے نہایت زور کے ساتھ پھیلائی جا رہی ہے اس کے شائع کرنے والے فرقہ بعض نفسیات کے ماہر ہیں اور ان کے پیشوا اور راہنما پروفیسر فریوڈ ہیں ابھی تک یہ ممکن نہیں ہوا ہے کہ اس فرقہ کے مسائل پر کوئی قطعی رائے قائم کی جاسکے۔ میں قوت کیساتھ اس رائے پر مائل ہوں کہ اس فرقہ کے اشخاص کو درجہ اعتدال کے جمیع اشخاص سے اس امر کو عموماً منسوب کرنا چاہیئے جو چند اشخاص پر صادق آتا ہے جس کا مانج درجہ اعتدال سے خارج ہے۔ ایسے لوگ ان کے مریضوں میں سے ہوں گے۔ لیکن چونکہ یہ ممکن ہے کہ انکی رائیں اصلاً صحیح ہوں معتدل المزاج اشخاص پر یا جیسے میں نے بتور کیا ہے کہ چند اشخاص کے باب میں درست ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اگرچہ جمہور سے کم ہوں لیکن پھر بھی انکی تعداد کثیر ہو یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان بطور خلاصہ کے کیا جائے۔

فریوڈ کا مسئلہ جمہور کی مسلمہ رائے سے مختلف ہے وہ مانتے ہیں کہ جنسی زندگی کی تکمیل کا آغاز شخص کی پیدائش سے ہی پیشتر ہوا ہے۔ فریوڈ بیان کرتا ہے کہ بچے کی جنسیت اگرچہ ایام رضاعت ہی میں شروع ہو جاتی ہے لیکن اتنا میں اس اقتضا کا کوئی مورد نہیں ہوتا جس کی طرف اس کا رجوع ہو لیکن بعض احساسات اور حرکات سے اس میں لذت یاب ہونے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اس حد تک تو نہیں جاتا کہ تمام لذتیں جنسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ بعض مصنفوں کی رائے ہے وہ یہ مانتا ہے کہ جو لذت ان تحریکات اور حرکات سے ملتی ہے وہ اصلاً جنسی ہے۔ انگوٹھا چوسنا بچے کا گویا کہ ایک صنفی مثال اس بچپن کی حسیت کی ہے۔ فریوڈ اس عادت میں ایک لاشعوری حیثیت جنسی تسکین کی دیکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ

(۱) تین اضافے جنسی نظریے میں مطبوعہ نیویارک ۱۹۱۰ء

(۲) یہ صاف نہیں کیا گیا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ ہم اس بیان کو کیا مفہوم دین کیونکہ فریوڈ نے کوئی مقیاس اور معیار جنسیت کا نہیں دیا کہ کیا ۱۲ مہ

سے یہ واضح نہیں ہوا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ اس بیان کو کیا معنی ہم پہنچائیں کیونکہ فریوڈ نے کوئی معیار جنسیت یا خواہش انسانی کا نہیں قائم کیا ہے۔ ۱۲ مہ

یہ ایک سرچشمہ منعد و مخصوص اعتنائی تکلیفوں کا ہے بعد کی زندگی میں اور وہ یقین کرتا ہے کہ اس میں ہمیشہ ایسی تکلیفوں کے تدبیر ترقی کرنے کا خطرہ ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ ہونٹ کی لمبائی چھلی ایک "ایروجنس حلقہ" کی حیثیت سے لینے ایک جسی رقبہ جس کی تحریک جنسی تحریک (شہوت) کی محرک ہو سکتی ہے اور اس کو یقین ہے کہ ہر بچہ ابتدائی ایروجنس حلقہ (جس میں خارجی اعضائے تناسل شامل ہیں) ایک تعداد ایسے حلقوں کی بھی رکھتا ہے جن میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اگر اس کو نا واجب تحریک پہنچے تو نا واجب طور سے نمایاں ہو جائے اس طرح ایک بگاڑ جنسی اقتضائیں پیدا ہو جائیگا کیونکہ باقاعدہ تکمیل صرف اس سطح ممکن ہے کہ یہ تمام حلقے واجب طور سے ابتدائی کے تابع ہوں۔ اسی کے مطابق وہ متنبی المزاج طفل کی "پونی مارفس پرورس" بیان کرتا ہے اور یقین کرتا ہے کہ تکمیل کے حوادث جو فساد کے باعث ہوتے ہیں اکثر واقع ہوا کرتے ہیں۔

یہ ابتدائی منزل عدم المقصود جنسی تحریک کی "الوار ولزم" "خود خود اشتعال" and-Erolism کہا جاتا ہے میرپور سے زمانہ طفلی میں قائم رہتا ہے یہاں تک کہ قریب سات برس کی عمر کے بعض میلانات کام کرنے لگتے ہیں اور اس یہودہ جسی اقتضا کی فراجمت ہوتی ہے اور اس کو دبا دیتے ہیں۔ یعنی ترم کھن اور نفرت۔ ایام صبا (لڑکپن) کے زمانے میں اگر ماحول اور تعلیم مناسب ہو تو جنسیت کے رجحانات کم و بیش بالکل دبے رہتے ہیں۔ بلوغ کے قریب ان کی قوت بڑھ جاتی ہے لیکن اگر دبانے والی قوتوں کو تازہ امداد پہنچے افلاقی تعلیم اور جمالیات کی مثالوں سے تو یہ نہایت عمدہ اور اعلیٰ صورتوں میں نمایاں ہوں لینے انرجی جنسی اقتضا کی پھیر دیکھتی ہے مستقیم راستوں سے جنسیت کے اظہار کے لئے اور بڑے پھیر بھار سے ایسے راستوں میں جاری ہو جاتی ہے جن میں اس کی تائید ہو مدد پہنچتی ہے اس کی شدت بڑھتی ہے یہ عقلی صورت پیدا کرتی ہے اور طرف ثانی کے متعلق نفاست اور نزاکت میں پیدا ہوتی ہے جو کھیتی معرض اس اقتضا کا ہے۔ طرق عمل دبانے اور نفاست بڑھانے کے قی الجملہ نازک اور مشتبہ سمجھے گئے ہیں اور ہر منزل میں خلل اندازی کا اندیشہ ہے جو کہ یہودہ ظہورات پر فاسد

قسم کے لیجاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جنسی اقتضا لڑکے کا اعتدالاً اور خصوصاً طرف تانی کی جانب اوس لذت سے رخ پیدا کرتا ہے جو اس کو ماں کی شفقت اور ناز برداری سے حاصل ہوتی ہے۔ لیکن لڑکے کی محبت کو ماں کے ساتھ بڑھنے دیتے ہیں اور ماں کے پیار و اخلاص میں لڑکے کے ساتھ بڑا خطرہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ساوک اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ جنسی جوش اس سے پہلے عروض پر مضبوطی سے قائم ہو جائے اس سے من بعد طرح طرح کے اندیشے ہیں۔ یہ اقتضا جس کا یہ رخ ہے جب دبایا جاتا ہے تو تحت الشعور میں جاگرتا ہے یہاں یہ نیچے ہی نیچے کام کرتا رہتا ہے اور پھر غیر مستقیم اور رفرمی طریقوں سے لڑکے کے خیالات حسیات اور سیرت میں ظہور کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ لڑکا اپنے باپ سے رشک کرنے لگتا ہے لیکن جب اس رشک کو دبا دیتے ہیں تو پھر باپ کیساتھ مسالہ آمیز تکلفی احترام میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر یہ حالت امور کی برابر جاری رہے تو کوئی بہت بڑا ضرر نہیں ہے سو اس کے کہ ایسے لڑکے ہیں صلاحیت اسی ہم سن لڑکی سے محبت کرنے کی نہیں باقی رہتی لیکن بعض صورتوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حالت امور کی ہمت ہولناک ہے اس سے تو نام نہادانہ داری میں نکلتے ہیں جن میں سے ہملٹ اور ایڈمیس ریس کو بطور مثال کامل گئے مان لینا چاہیے۔ یہ فرفضی علاج کے ماہرین کا اسی دبائی ہوئی مگر تحت الشعوری عامل رجحان کو "ملتف" کہتا ہے یہ دبائے ہوئے جنسی جذب کو ماں کی طرف مع روکے ہوئے رشک کے باپ کے ساتھ جو اس کا نتیجہ ہے مثل صنف "ایڈمیس ملتف" کے بیان کیا جاتا ہے اور دعویٰ یہ ہے کہ سرخ "الملتفات" کی تاثیر کا اس صنف کی قصے کہانیوں داستانوں اور اویات کی تصانیف میں ملتا ہے۔

فریو بھی مسئلہ طفلی جنسیت پر کسی رائے کے قائم کرنے کی کوشش میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگر ہم ایسے ہی مجبور ہوں کہ جمہور اس کے باب میں اس مسئلہ کو رد کر دیں لیکن کم از کم کمر حصہ میں جس کی تعداد بھی بہت بڑی ہے۔ اس کا صادق آنا ماننا پڑیگا کیونکہ اس اساسی نقطہ کے بارے میں جو نتیجہ طلب ہے یعنی وہ عمر جس میں جنسیت طفل کی طرف منسوب ہو سکتی عام حیاتی انظار ہم کو اس تحقیق پر آمادہ کرتے ہیں کہ اشخاص میں اس اعتبار سے بڑا فرق ہوتا ہے۔ یہ بخوبی ثابت ہے کہ ایک ماسلوم تناسب سے

نوع انسانی کی جنسیت کی جبلت کا آغاز ہے کہ وہ بہت ہی ابتدائی عمر میں قابل تحریک ہو جاتا ہے درانحالیکہ دوسروں میں غالباً اکثر تعداد میں اس کا وقوع تکمیل کی بہت بعد کی منزل میں ہوتا ہے اور ظن غالب ہے کہ اعصابی مریضوں میں جن کے مشاہدہ پر اس فریوڈی مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اقل تعداد سے قلعن رکھتا ہو اور یہ خصوصیت ان کی ساخت (قوام مزاج) کی ہے جس سے صلاحیت اس مرض کی پیدا ہوتی ہے۔ طفلی جنسیت کے مسئلہ پر غور کرنے کیلئے ہم اس شہادت کو کچھ ایسا وزنی نہیں سمجھتے جو نفسی اعصابی مریضوں کی حالت کے مطالعہ سے حاصل کی گئی ہے۔ بلکہ سندرست اشخاص کی حالت سے جو شہادت موافق یا مخالف بہم پہنچے وہ قابل اعتماد ہے۔

میں نے فریوڈ کے مسئلہ کی حمایت میں جو جزئی استدلال پیش کیا گیا تھا اس کے مخالف کو بیان کر دیا یعنی جملہ اظہارات شخصی محبت اور الفت کو جنسیت کی شہادت کی حیثیت سے قبول کر لینا۔ کیونکہ یہ مخالف اس لئے ہوا کہ جنسی جبلت کو عشق کے وجدان کے ساتھ فطرت کے غم جو کر دیا۔ اب ایک اور جزو شہادت جو اس جانب ہے اس قابل ہے کہ اس پر متانت سے غور کیا جائے۔ یہ واقعہ یعنی کہ ایک کثیر تعداد بچوں کی اپنے اعضاء تناسل سے کھیلنے لگتے ہیں اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریک ان کو لذت دیتی ہے اگر اکثر تعداد اطفال کا یہ دستور ہو تو دلیل بہت وزنی ہو جائیگی۔ لیکن یہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ بچے جو یہ عادت اکتساب کرتے ہیں وہ اقل تعداد میں داخل ہیں جس کی پیدائشی ساخت غیر معتدل ہے جن کے وجہ کو ہم نے منطون مان لیا ہے۔ یہ بھی بالکل ممکن ہے کہ نا واجب تحریک سے اعضاء تناسل کے ایک معتدل المزاج بچے (یہ ایسا فعل ہے جس کے غیر محتاط اشخاص اکثر مجرم ہوتے ہیں) کی جنسی جبلت کو خواہ مخواہ مقررہ زمانے سے پہلے چٹکی اور جزوی تکمیل حاصل ہو جائے ان دو طریقوں سے ہم خود بخود ان الفاظ جو اکثر بچوں سے ظاہر ہوتا ہے اس کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن اس کے کہ ہم اس کو باقاعدہ منزل جسی جبلت کی تکمیل کی سمجھیں۔ یہ اور اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ اکثر دلیلیں جو فریوڈ نے اپنے مسئلہ طفلی جنسیت کی تائید میں پیش کی ہیں (مثلاً جیسے انکو ٹھپے چوسنے میں اکتشار) فارح کی جاسکتی ہیں اس بنیاد پر کہ مسئلہ تنہوائی حلقہ طے بدن کا جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں بجائے خود نہایت ہی تاریک ہے بظاہر

اس قابل ہیں کہ ان کو صاف کیا جائے اور وہ نئی ذات میں پوری ہو سکیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مفہوم جنسی جبلت کی ماہیت کا بالکل مکمل اور غیر مربوط اور وہمی دھوکا ہے جن پر جبلت حیوانی کے واقعات کا تصرف نہیں ہے اور ان واقعات سے اس کو کچھ ربط نہیں ہے۔ شکایت ہذا کے اس آخری نقطہ کی سبب میں یہ کافی ہے کہ یہ دکھا دیا جائے کہ فروڈی مفہوم ماہیت اور نیل جنسیت کی تکمیل کا دراصل اس رائے کے منافی ہے کہ جنسیت کے اقتضا کا رخ بوجہ پیدائشی تنظیم جبلت ہذا کے طرف مالی لی جانب ہوتا ہے۔ یہ رائے اکثر حیوانات کے باب میں یقیناً درست ہے اور انسانی نوع سے اس کا لگاؤ ایک مستحکم بنیاد پر قائم ہے۔

دوسری طرف رہم مضبوط دیباچہ میں بھی سکتی ہیں اولاً اب تک کثیر تعداد بیانات کی جو اکثر اشخاص نے اپنے سوانح حیات میں جنسی تکمیل کا احوال خود بیان کر کے شائع کیا ہے ان بیانات کی جانچ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اب تک بڑی نسبت سے واقعات متعلقہ بحث ہذا میں یہ ہیں تقریباً اٹھویں سال سے پچھتر چھڑ اور آٹھ دہائی جنسیت کے حصہ کی شرح ہوتی ہے جس کو صاحب معاملہ یاد رکھ سکتا ہے۔ فروڈی جانتے ہیں کہ بچپن سے جنسی تحریک منع کو یا نہیں رہتے کیونکہ ان کی یاد کو مدد دیا دیتے ہیں۔ لیکن وہ اس کی توضیح میں کامیاب نہیں ہو سکے کہ وہ تجربے جو آٹھ برس کے سن سے پہلے ہوئے تھے وہ کون بھول گئے حالانکہ اس سن سے بلوغ کے زمانے تک جو واقعات ہوئے وہ یاد میں اس کا ملاحظہ بھی اس کے متعلق ضروری ہے کہ اب تک خاص تعداد کو ان خود سوانح نگاروں کی صاف صاف یاد ہے کہ بچپن میں (بچنے آٹھ برس کی عمر سے پہلے) غیر محتاط اشخاص کے ہاتھوں میں گرفتار ہو کے ان کی جنسی جبلت کے ابھارنے کی کوشش کی گئی گو کہ وہ کامیاب نہیں ہوئے درنہاں لیکہ ان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ویسی ہی کوششیں چند سال کے بعد کی گئیں اور یہ کوشش کامیاب ہوئی یا تو ایک ہی بار میں یا کراٹل سے۔ ثانیاً مشاہدہ بچوں کے رویہ کا فوٹ سے اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ تقریباً

(۱) مسماہ مسہوریاں ہیولاک ایلس کا ہے "نفسیات جس" میں اور اسے مولے ایسی کتاب اسٹریٹس ڈر لائیوڈ ویکٹوریوس ۲۴ مترجم

آٹھ برس کی عمر میں بچوں کے رویہ سے طرف مقابل کی جانب کشش کی علامتیں ہوتی ہیں طرف مقابل کے ساتھ جدید تعلق خاطر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس عمر سے پہلے بعض بچوں میں شدید گرمی محبت کا ظہور ہوتا ہے لیکن ایسے ظہورات میں عموماً ایسی کوئی بات نہیں شامل ہوتی جس سے جنسی جبلت کی کارگزاری مبہوم ہو۔ اور ایک ہیئت ان میں شامل ہے غیر مستقیم لیکن بھاری شہادت پر اس امر کی کہ جنسی جبلت کا عنصر اس کردار سے غائب ہے یعنی بالکل عدم موجودگی کسی احتیاط یا شرمساری کی ایسے تعلقات میں جو ان کو طرف ثانی سے ہوں جس سے وہ الواف ہیں حالانکہ دوسرے حالات میں شرمساری کا ظہور بہت نمایاں ہوتا ہے۔ بجائے دیگر مجرد جنسی جبلت کے کار پر داز ہوئے کے (یعنی آٹھ برس کی عمر میں اور اس کے بعد) شرمساری اس انداز پر غالب آ جاتی ہے ان تعلقات میں جو بچے کو طرف مقابل سے ہوں (خصوصاً لڑکوں کے تعلق میں لڑکیوں کے ساتھ جن کی دفعی لڑکوں کے لئے بہت قوی ہوتی ہے) پس یہ تبدیلی انداز اور اظہار کی واقع ہوتی ہے اس عمر کے قریب جس کے لئے باغ کی یادداشت مطابق پڑتی ہے پہلی آگاہی سے جنسی انصاف کے اور میں عرض کرتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس کی توضیح صرف اسی سلسلہ سے ہو کہ ایک جدید اور قوی عامل بردے کا رہ جاتا ہے اسی عمر کے حریب ایک ایسا عامل جس کو کسی اور مادہ سے منسوب نہیں کر سکے سوائے جنسیت کی جبلت کے اور جس کو ہم اگر جنسی جبلت سمجھیں تو ان واقعات کی کافی توضیح ہو سکتی ہے۔

جنسی جبلت کے ظہورات کو قریبی نسبت سے اور ان میں اس کے حوافظ تغیرات پیدا ہوتے ہیں اس رویہ کے اطوار سے منسوب ہیں جس کا اجمالی تصور اس تعامل یا قوت سے ہوتا ہے جس کو عفت کہتے ہیں۔ لیکن ان کا منسوب ہونا عفت سے کسی طرح ان کی توضیح نہیں ہے۔ "عفت" اور عقیف ایسے حدود (الفاظ) ہیں جو خصوصیت سے سیرت کے وصف پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ یا چال چلن ایسے رویہ سے موصوف ہوتا ہے بعض مصنفین فرض کرتے ہیں کہ

(۱) اس کو واضح طور سے بیان کیا ہے رسالہ ابتدائی مطالعہ جذبات کا درمیان مرد اور عورت کے مصنفین فرذیل (امرکہ جنرل آف سائیکالوجی ۱۹۰۲) منہج

رجحان ایسے رویہ کا ایک ترکیبی جزو جیسی جبلت کا ہے۔ مگر چونکہ اس صفت کا اکثر تقوں یہ محمود اور ہونا جن کا رجوع جنسی جبلت کی طرف نہیں ہے تو اس طریقہ سے ان کی توجہ بہ مشکل جائز ہو سکتی ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ عفت کو فربہ تعلقی ہے جہاں سے ہم کو چاہئے اپنی توجہ کو اس عفت پر منحصر کریں جو کہ جنسی تعلقات میں ظاہر ہوتی ہے اور مناسب ہے کہ اس قسم کی عفت کو جھیب پھیں میں خیال کرتا ہوں کہ ہم جھیب کو عفت اور انکسار کی دوسری صورتوں کے اور جھک کا غصہ حیا داری میں اور ایسے ہی تمام اطوار مختلف احوال میں اور مختلف ہمواریوں پر تعقل کے ایک اساسی رجحان یعنی جھلمے کا تقاضا تذل کی جبلت میں سمجھ لیں۔

ماواؤں کا رویہ مختلف انواع حیوانات میں اور انسان میں بھی ترکے سامنے نہر جانے کا ہے۔ یہ نرم مادہ کا دراصل انکار اور بکنا ہے نہر سے جب وہ مقربت کے قصد سے قریب آنا چاہتا ہو۔ باوصفہ کہ اس کی جیسی جبلت بھی اس کے لئے آمادہ ہو۔ ڈارون اور والیس اور دوسرے علماء حیاتیات نے جیسے بہانہ لیا ہے کہ جیسی انتخاب ارتقاء کے ضروری عاملوں میں سے ہے اسی طرح مادہ کی نرمی نے بھی حیاتیات میں بڑا کام کیا ہے۔ کہونکہ اس سے ضرورت ہوتی ہے کہ نرمادہ کی سرگرمی سے جستجو کرے اور اس کی خواستکاری کر کے رضا مند کرے مادہ کی نرمی اس آئنا میں جیسی انتخاب کے کام کو وسعت دی ہے وہ نہر جو فیت او ہنرمندی میں اپنے رقیب سے سبقت لیجاتا ہے یا اپنی خوش آواری یا خوش رنگی اور شکل و شاہت کے حسن سے مادہ کی توجہ کو نہر مبدول کر لینا ہے اس کو ان فوائد کے اظہار اور ان کے عمل میں لانے کا موقع ملتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے اگر مادہ ہرز سے فوراً اسی ہو جایا کرتی تو یہ خوبیاں ہرگز ظاہر نہ ہوتیں اور نہ وہ خود ان سے مستفید ہوتا۔ یہ گمان نال ہے کہ مادہ کی نرمی سے ایسا ضروری کام ارتقاء میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نرم کسی خاص جبلت کا ظہور ہے جس کا یہ وظیفہ ہے کہ جنسی انتخاب کے لئے بہت اور وسعت حاصل ہو۔ لیکن اصول اشکاء مفروضات اس مسئلہ کے اختیار کرنے سے مانع ہے اگر واقعات کی توضیح اور طریقوں سے

اشکاء مفروضات سے مراد ہے کہ ملاحظہ و تہدید کوئی جدید موضوع نہ کیا جائے جسک موجودہ مفروضات سے کاربند کیا جائے

ہو سکتی ہو۔ اور میں خیال کرتا ہوں کہ شرم کو یہ سمجھنا ممکن ہے کہ یہ ظہور جھپپ کا ہے جو ایسے محل پر جبکہ نر شوق سے مادہ کی نزدیکی اور جستجو میں سرگرم ہو۔ فی الواقع یہ زیادہ تر درست ہے کہ شرم کو اصلاً مادہ کی جھپپ کہیں جس کا اظہار ایسی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شرم ہی جیسا کہ ہم (باب پنجم میں) ملاحظہ کر چکے ہیں اصلاً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک تنازع ہے دھیان و مقابل کی جبلتوں کے یعنی خود اظہاری اور تذلل میں۔ اور شرم سار رویہ میں مادہ کے نزلے جس کو گھیرا ہوا مادہ کی حرکتیں پیچھے ہٹنے اور پنچنے کی جو کہ منسوب ہیں تذلل سے عموماً بدلتی رہتی ہیں حرکات سے اظہار ذات کا غلبہ یا کسی دوسرے رجحان کا متعین ہوتا رہتا ہے آنا فائز کی زبردستی کی زیادتی سے یا کمی سے۔

یہ کہ اقتضا خود نمائی اور تذلل کے عادتاً جیسی اقتضاء کے کام کو اور بھی پیچیدہ کر دیتے ہیں۔ تاہم اگر نتیجہ تین جبلتوں کی ماہیت کا ہے جن سے وہ خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسی اقتضا ضرورتاً شدید کر دیتا ہے شعور ذات کو اور اسی وقت جبکہ یہ شخص کو مجبور کرتا ہے تماش پر ہم جنس کے اور متوجہ کر دیتا ہے ہم جنس کے سلوک پر یعنی دونوں جنسوں کے ارکان کو ٹھیک ایسے موقعوں پر لے آتا ہے جو کہ مناسب ہوں خود نمائی اور تذلل کے جوش میں لانے کے لئے۔ اور اس لئے کہ جھپپ اور شرم کا غالب ہونا مادہ میں برنسیت نر کے اوس کی توجیہ یہ ہے کہ عورت میں تذلل عموماً قوی تر ہوتا ہے برنسیت مرد کے یہ ایسا مسئلہ ہے جس کی تائید اکثر خصوصیات سے زنا نہ رویہ اور حیثیات کے ہوتی ہے دونوں میں جھپپ اور شرم بالغ عورت کی جو کہ براہ مستقیم عمل اس اقتضا کا ہے عموماً اور مزید عاقلانہ رجحانات سے پیچ در پیچ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً مادہ کی اس خواہش سے کہ اپنی جماعت کے دستورات سے تجاویز کرے اور وہ خود مرد کے نزدیک قابل نفرت نہ ٹھہرے۔ کیونکہ ہم کو جاننا چاہیے کہ تنفر ابتدائیں اور خصوصیت کے ساتھ بدن کی ریزشوں اور فصولوں سے پیدا ہوتا ہے۔ اور فطرت نے جنسی افعال کی عزت اور امکانات اعلیٰ امکانات کا پاس دیکھا نہ کر کے اعضا تولید مثل کو تشریح اور عضویات کے قریبی تلامز سے جسم کے ان مخرجوں کے قریب رکھا ہے جن سے فضلات دفع ہوتے ہیں۔

قویٰ ارتباط ان دونوں اقتضاؤں کے عمل کا جنسی جبلت کے ساتھ صاف صاف لباس کی طرزوں سے ہر لمبا اور ہر عہد کے صاف ظاہر ہوتا ہے اور خصوصاً

ستاید عورت کے لباس میں اس عہد کی قطع و برید اور تراش سے۔ ایک پرسلہ متنازع فیہ ہے کہ آیا بوشک ابتدا میں بدن کے چھپانے کے لئے استعمال ہوئی تھی یا اس کی نمائش کے لئے اول۔ اسے عموماً تسلیم کی گئی ہے لیکن مناخرین سے چند مصنفوں نے احتجاج کیا ہے کہ ابتدائی فعل لباس کا زینت تھی اور متوجہ کرنا مرد کو عورت کے جسمانی انبیا پر۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں اس میں شک کی بہت کم گنجائش ہے کہ لباس نے اول ہی سے دونوں کام دے دیے ہیں جیسے اس زمانے میں دونوں کام دیتا ہے۔ بہت سے نازک طریقوں سے عورت کے لباس میں بنیر اس کے کہ وضع کی حد سے تجاوز کرے یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اس کی جنس کی ثانوی خصوصیتوں پر توجہ دلائے اور ان کو عیاں کر دے اور اسی وقت میں بدن کو بھی چھپائے یہ بھی بدیہی ہے اور مردانہ لباس بھی ان دونوں مقابل کے مقصدوں کے لئے کام آتا ہے۔

گدستہ بینات جھپٹ نرمل اور حجاب کے جنسی تعلقات میں اس رائے کے مؤید ہیں کہ ان کا دفعہ مارل ہونا یا بڑھنا عمر کے اٹھویں یا نویں برس اس وجہ سے ہے کہ اسی عمر میں جنسیت کی جبلت بیدار ہوتی ہے۔ ان نظروں نے ہم کو مجاز کیا ہے کہ ہم اس بات کو قبول کر لیں کہ یہ رائے بخوبی موجد ہے کہ معتدل المزاج طفل میں صبی جبلت اولاً اٹھویں برس محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ معتدل المزاج اطفال میں بھی کسی درجہ تک ماواحب اثرات سے قبل از وقت بیدار ہو۔ طبی اثباتی شہادت اس امر کی کہ عموماً یہ جبلت پچھنے ہی میں کام کرنے لگتی ہے اس بات سے ملتی ہے کہ اکثر ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں کہ اگر بچے قابو میں رکھے جائیں یا کسی کی دیکھا کیھی یا جو لوگ ان سے بڑے ہیں ان کی بد اخلاقی سے اکثر جسمانی فعلیتیں ان کے ساتھ جاری ہوتی ہیں جن کو جنس سے تعلق ہے نہ صرف اپنے آپ کو خواب کرنے سے بلکہ اکثر ایک دوسرے سے مل کے کامیابی کے ساتھ بد اخلاقی سے مرملک ہونے ہیں۔

اس عمر میں (اٹھ برس سے سن بلوغ تک) جنسی اقتصاد عموماً ضعیف ہوتا ہے اور اس کا رخ اجمالاً معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ میرے خیال میں یہ کہنا (ڈیسو اکر اور مول کیساتھ) مبالغہ سے خالی نہیں ہے کہ جبلت اس عمر کی بالکل بے اختیار ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہرگز نہیں ہوتا بلکہ اپنی ہی جنس کی جانب ہوتا ہے۔ اس عمر میں چٹھٹی اور اخراج جراثیمی کیساتھ کا باقاعدہ طور سے نہیں واقع ہوتا کسی ایک جنس میں بھی

اگرچہ مقاربت بھی ہو۔ یہ واقعوںمخلد واقعات کے ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریک جنسیت کے جسمانی ظہورات کی اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہے۔ اس عمر میں نا تجربہ کاری نادانی استفسار (نئی بات کے جاسے کا شوق) طبیعت کا اشارہ فوت آغذہ (ہر سانچے میں طہصل جانے کی قابلیت) طرف منہال کے تعلقات سے بے خبری اور قطع نظر ان سب امور کے اس تحریک کی لذت بخشی یہ اثر رکھتی ہے کہ بچے کی جبلت کو ابتدا ہی میں خراب کر دے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دافن ہو جانا اس قسم کے خراب شغلوں سے خصوصاً اس عمر میں خطرناک ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اکثر صورتیں جنسیت منہلی یا مکوس کی اور شوقیہ یا غیر طبعی اشیاء و جبلت کا قائم ہو جانا ان امور کا حتمی وقوع اس عمر کے ناشدنی اتشال سے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ یہ امر کہ جنسیت کی جبلت اکثر اپنے اصل مقصد کی طرف راجع ہو جانا اور لومغ کے زمانے میں اس کی باقاعدہ تکمیل کا ہونا ہوتی ہے باوصف ان اثرات کے جو زائد طفولیت میں اس کی تخریب کے درپے ہوئے قوی شہادت اس امر کی ہے کہ اس کا رخ جنس متقابل کی جانب پیداہی ساخت کی جہت سے ہوا ہے۔

یہ خاص حالات اور خطرات بچوں کے اس کی جنسی تکمیل کے باب میں ضرور ہے کہ ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کریں کہ سخت مردودیت امر و پرستی کی تمام مہذب جماعتوں میں بال بجا اور درست ہے ایک مستند بقدا و اشخاص کی ہم میں موجود ہے جو کہ ایک ہی جنس کے اشخاص کی باہمی محبت کی حمایت اس بنیاد پر کرتے ہیں کہ یہ بالکل رنج کی بات ہے اور شخصی ذوق شوق پر موقوف ہے اور یہ کہ موجودہ حالت قانون اور رائے عامہ کی اس ملک میں ان اشخاص پر سخت گیر ہے جن کی جبلت کے اقتضا کا رخ اپنی ہی جنس کی طرف ہو۔ جواب اس قسم کے عذرات کا یہ ہونا چاہئے کہ در حالیکہ ہم ایسے شخصوں کی بدبختی پر افسوس کرتے ہیں ان کو لازم ہے کہ مثل اور دں کے جو اس سے بھی سخت تر ذہنی اور جسمانی پیداہی خرابیوں پر جن کا محل سخت دشوار ہے صبر کرتے ہیں ایسا ہی وہ بھی کریں اور اپنے آپ کو حتی الامکان دستور عام کے موافق بنائیں۔ یہ دستورات باقاعدہ اور معتدل المزاج مرد و عورتوں کی بسر اوقات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جو لوگ اس کے خلاف ہوں ضرور ہے کہ خاموشی سے اپنی مصیبت کو چھپائیں۔ اگر جنسی انقلاب دائمی اور بالکل خالص پیداہی خصوصیت ہوتی تو ان لوگوں کی طرفہ داری میں بہت کچھ کہا جاسکتا تھا جو اس معاملہ میں

شخصی آزادی کے خواستگاریں۔ لیکن یہ صورت بہت بعید ہے یہ صاف صاف ثابت ہے کہ اکثر عجمیت کے اثر سے اور دوسرے اشخاص کو دیکھ کے جن کی جنبت منقلب ہو گئی ہے اکثر اشخاص کی تخریب ہوتی ہے اگر وہ اشخاص جو ان بلاؤں میں مبتلا ہو گئے ہیں ان اثرات سے بچائے جائے تو ضرور ان کی تکمیل یا قاعدہ ہونی۔ جب یہ حالت ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اجتماع پر سبائی پسند کرے مثلی لعل یا امر ویرسی کو (الرحمہما کلہم) تو کمترین کے ساتھ ہو (ابک رذیل حلقہ یا فرقہ کے پیدا ہونے کا رحمان پیدا ہوا اور اس کے عمل سے جنسی تعلق کا رخ بد جائے اور بد راہی پیدا ہو اور یہ فساد نسلا بجل زیادہ ہونی جائے لہذا (مسل قدیم یونان کے) باقاعدہ خلفات زمانہ سولی میں تنزل اور سارو جمع ہو اور اس جماعت کو فنا کر دے جس جماعت نے گرجی اختیار کی ہو۔

فصوص حالت سے بچوں میں عیسیٰ جبلت کی تخریب کی صلاحیت کے ساتھ ایک ذہنی جبلت بہم پہونچاتی ہے جو سختی کے ساتھ دونوں جنسوں کی علیحدگی کے مخالف ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگرچہ تخریب جنسی جس اور جبلت کی یہودہ طور سے اور براہ مستقیم اس کے اظہارات اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہیں جبلت کی بدامی اس طریق سے ہونا چاہیے کہ اس کے انضام پر فالو رہے اور اظہار اس کا سختی کے ساتھ مسدود رہے جبکہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہو ایک حفاظت ہے تخریب سے اور غالباً اس عمر میں بھی تو انائی مصروف اس کے اقتضا کا محسوس ہے کہ شریفا نہ ہو جائے اور عقلی اخلاقی اور جہانی تکمیل کے لئے مقصد ہو۔

گذشتہ فقرہ کا صاف صاف یہ مطلب نہ لیا جائے کہ دونوں جنسوں کی ایک ساتھ تعلیم جائز ہے۔ بلکہ اس رائے کی تائید میں ہے کہ باقاعدہ خاندان جس میں چند لڑکے اور لڑکیاں ہوں اور دوسرے خاندانوں کے ساتھ مسل جول رکھتے ہوں جو ان کے مثل ہیں یہ بہترین ماحول ہے بچے کے لئے۔ روک ٹوک جتنی اقتضا کی اور اس کی نثر فیاض تہذیب بچنے اور نوجوانی میں بھی ایک اصلی شرط اجتماعی تکمیل اور اعلیٰ درجہ کے علم و فضل کے قیام کی ہے۔ اور اس انسداد اور تہذیب میں لڑکوں کا عورتوں کی عزت کو ماحض شرط ہے۔ اسی محل پر انزیاک ماؤں اور عقیفہ بہنوں کا بہت ہی اہمیت رکھتا ہے اگر عورت اصل فطرت سے صرف اسی کام کی ہوتی کہ مرد کے حلقہ رقبہ ہائے اعضاء شہوانی کو

زیادہ تاثیر کے ساتھ تحریک دے تو بھی بہ نسبت کسی اور قسم کی اشیاء کے وہ پرستش کی چیزوں میں اکثر اشیاء سے اعلیٰ ہوتی اور بے روک ٹوک کثرت کے ساتھ شہوت رانی کا مشغلہ کلیدہ دونوں جنسوں میں بچپن سے بڑھاپے تک جاری رہتا۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ عورتیں جو بچوں اور نوجوانوں سے ملیں وہ نیک شریف اور معزز ہوں تاکہ وہ قبل اس کے کہ اس کی جنسی جبلت یوری قوت حاصل کرے، وہ عورتوں کی عزت کو ناسیکھ لے اور ان کی عزت و ذات کو سمجھ لے۔

ہم اس نقطہ پر اس طرح اصرار کر سکتے ہیں کہ ایک متدل المزاج لڑکا دونوں صنفوں سے ایک صنف کے زیر اثر رکھا جائے۔ ایک جانب تو وہ ابتدائے عمر ہی سے عورت کو یہ سمجھنے لگے کہ وہ ایک جانور ہے جس کو قوی جنسی (شہوانی) اقتضا داکلبا ہے جو ہمیشہ اس کی تسکین کی جو یا ہے اور ہمیشہ مرد کے ساتھ شہوانی لذات کے حاصل کرنے میں شرکت مل کے لئے تیار ہے۔ اس صورت میں کوئی پھیر بھاریا اعلیٰ درجہ کی نزارت جنسی انرجی کی نہ ہوگی۔ دوسری جانب وہ لڑکا ہو جو عورتوں کو جانتا ہے اور جو یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ایسی ہستیاں ہیں جو اس سے رتبہ میں بلند تر ہیں اور لازم ہے کہ وہ ان کی نہایت عزت اور احترام کرے اور یہ لڑکا جب معاملات جنسی سے واقف ہو اور عورت کے جسم کی طرف انتہائی کشش جس کا کچھ حال معلوم نہیں ہے اس کو محسوس ہو اس کو یقین ہو کہ وہ ہر کسی عورت کے پاس خفیف سی آزادی مواسلت کے ساتھ بھی نہیں جاسکتا جبکہ وہ انتہائی توقیر و نزاکت کا انداز نہ پیدا کرے اور اس کو قائم نہ رکھے اور یہ بھی بہت سی خدمت گذاری کے بعد جس میں خلوص شامل ہو اور اس طرح وہ رقیبوں کے مقابلہ میں اپنی قدر و منزلت اور اپنا تفوق ثابت نہ کرے اس لڑکے کی جنسی جبلت کے فوری جوش کا دب جانا ناگزیر ہے جس طرح دوسرے لڑکے میں جبکا ذکر پہلے ہو چکا ہے آزادانہ نفس پرستی کا ظہور لازمی ہے اور توانائی اس اقتصادی پس

سلہ یہ مانا گیا ہے اور غالباً درست ہے کہ حبشیوں کی نسل میں اکثر شاخوں کا راہ تہذیب میں سب سچو ٹچے رہ جانا خصوصیت کے ساتھ اسی وجہ سے ہے کہ ان میں یہ شعلے غالب ہیں جن کا مذکور ہوا ۲۱ م

نفسیاتوں میں صرف ہوگی اس زبردست رجحان کو جن کو وہ اپنی فطرت کے لئے ضروری خیال کرتا ہے۔

یہ دونوں شقیں زیادہ کھلی کھلی اور زیادہ فطرت کے ساتھ بیان ہو سکتی ہیں۔ اگر کوئی لڑکا ایسی جماعت میں نشوونما پائے جس میں ہر عورت پر دسترس حاصل کر کے اس طرح کہ جو عورت اس کو ایک ڈنڈا مار کے گرا دے یا یہ کہ شہوت انگیز اسارے بازی کر کے اس پر تصرف کرے تو اس کی جنسی توانائی ضرور تپے گی یہودہ جسبی افحال میں صرف ہو۔ دوسری جانب ایسی جماعت میں جس میں سب عورتیں تریف اور قبول صورت میں اور عقیقہ بھی اس جماعت میں یہ جنسی مناقشہ اور یہ بد نظمی نہ ہوگی کیونکہ مکمل جنسی اقتضائی مردوں میں مجبوراً اعلیٰ درجہ کا راستہ اختیار کرے گی۔ لیکن حقیقت عورتوں کی اس اذیاد و تفریط کے وسط میں کسی مقام پر بہ من کو ہم نے تجویز کیا ہے اور عورتیں متل مردوں کے ان اعتبارات میں اختلاف رکھتی ہیں۔

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ اباب تمسبہ جو جنسی روشن خیالی کی حکمت عملی کے خلاف ہے ایک قوی رجحان اس حکمت عملی کے وسعت دینے کا وضع میں داخل ہوتا جاتا ہے یہ اثر مان لیا گیا ہے کہ محض علم جنسی واقعات کا اور ان امور کا جو زیادہ مطلوب ہیں اور قابل قدر ہیں جنس کے چال چلن میں جس سے نہ لگی بالکل اہم اور بجا ہے خود کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ علم بے علمی سے زیادہ خطرناک ہو۔ بے علمی بعض واقعات کی نہایت ضروری اور بڑی روک بے یکیوں کی حفاظت کے لئے۔ سماعتی واقفیت جنسی برائی کی ممکن نہیں ہے کہ فوجوانوں کے لئے مضر ہو۔ اور یوری بصیرت جنسی نفسیات کی بھی سخت خطرناک ہے۔ یقیناً لڑکے کو بعض واقعات پر اطلاع ہونا

بے حس لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ اگر واقعات جنسیہ اور اس کی برائیاں سن لیں تو یہ آگاہ ہوں اور اس معاملہ میں ترقی کیجائے تو خطرات سے حفاظت ہو سکتی ہے ان کو چاہئے کہ طبی طلبہ کے حالات کو ذہن نشین رکھیں جو اکثر فوجست میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور وہ کسی طرح حفت کے باب میں کوئی امتیاز نہیں حاصل کرتے بلکہ ان معاملات میں اس کی دانائی بھی معلوم نہیں ہے۔

چاہئے! بے شک اس کی اجازت ہے کہ ان کو یہ تعلیم دی جائے کہ وہ یقین کر لیں کہ تمام باتیں ایسے مرتبہ پر فائز ہیں جیسا کہ ہم ان سے توقع رکھ سکتے ہیں، وہ ایک عمدہ خیالی عالم ہیں ہیں اور مردوں کو چاہئے کہ ان پر اس طرح ظاہر ہوں کہ وہ عورتوں پر اس بائیں بیعت لے گئے ہیں! بھو غم کے خطرات دور نہیں ہو سکتے اگرچہ وہ خشک زمین دور از کار عملی صحت کی صورت میں پس ہوں۔

بلوغ کے قریب بھنگی آتی ہے اور اس انقلاب کے ساتھ بڑے بڑے تغیرات ذہنی اور بدنی داغ ہوتے ہیں بلوغ کے باب میں بہت بڑا سوال پیدا ہوتا ہے جس کی دلچسپی نظری ہے۔ کیا تمام اور زیادہ رین خصوص ذہنی تغیرات کو جسمی جبلت کی بھنگی کے مستقیم یا غیر مستقیم اثرات خیال کریں اور اس کے آلات کے کامل ہونے کا اور اس کے نقصان کے قوی ہونے کے اسباب؟ یا ہم یہ استدلال کریں کہ ایک قدر دوسرے یہ ادیشی رجحانات کی جو رضاءت اور لطیفی کے پر سے یہ باتیں جامد اور معطل پڑے رہے اس وقت کام کرنے لگتے ہیں؟ اس مضمون پر جو تحریر اس ہوئے ہیں ان میں اجمالاً تصویر کا یہ دوسری شق بہت وسعت کے ساتھ سلجھائی گئی ہے۔ لیکن پہلی شق زیادہ سادہ مفروض ہے اور ہم اسی کے ذریعہ سے بعض دلچسپ فیوض کریم کے لبس واقعات کی توضیح طولانی ہے۔ لیکن اولیٰ اہل شن کے خلاف کچھ لہا خاکسنا ہے۔

ہم کو معلوم ہے کہ فنا ہو جانا جسمی غدوں کا امام رضاءت میں جسمانی غارت کو جو بلوغ کی جسمانی علامتیں ہیں ان کی تکمیل کا مانع ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے اگرچہ یہاں واقعات سہولت سے مشابہ ہو سکتے ہیں استیصال غدوں کے مخصوص ذہنی تغیرات کا بھی مانع ہوتا ہے۔ ہم بتھل ان اثرات کی توقع کر سکتے ہیں اگر تین بیابان قوت ہوں بھنگی پر قریب بلوغ کے ایک قدر کم و میر: نقل یہ استی رجحانات کے۔

پھر وہ اس خاص جو یہ دوسری رائے اختیار کرنے میں کبھی ان رجحانات کی اہمیت کی تعریف میں کامیاب نہیں ہوئے وہ رجحانات جن کے وجود اور عمل کو وہ تسلیم

لے زیادہ تر رجولیت اسوانس کی فیکل کا رمانہ عنوان ہوا کی کامیاب ریلیٹنسٹ اسٹیلی اور ان کے دوسرے تصانیف میں بھی ہے م

کرتے ہیں۔ اس مسئلہ کے خلاف کوئی نظری اعتراض نہیں ہے لیکن ایک نفسیاتی اسلوب کے اصول کی حیثیت سے ہم اس سہل پیش پا افتادہ اصول موضوعہ یعنی پیدایشی رجحانات سے منہ پھیر لیں گے جب کبھی مسئلہ سیرت یا ذہنی تکمیل سے بڑبھیر ہو۔

ذہنی تغیر سے جو عموماً بلوغ کی علامت تسلیم کر لیا گیا ہے، طرف مقابل کی دکستی زیادہ ہو جاتی ہے اور اپنی ہی جنس میں جوس اور جنسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان جملہ امور کو ہم قوت کی زیادتی اور جنسی اقتضا کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ ہم کو جاننا چاہیے کہ بلوغ کے عنوان میں ذہنی تغیرات جو اپنی حد سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ یعنی مستقل اور ملا واسطہ آثار سے ان خصوصیات میں شخصی اختلافات بہت ہوتے ہیں۔ یہ فرق بظاہر موقوف ہیں دباؤ اور روک تھام کی کمی اور زیادتی اور اس کے موثر اور غیر موثر ہونے پر۔

اگر ہم ایک ایسی مثال تجویز کریں جن میں دباؤ اور روک ٹوک موثر نہ ہو میرے نزدیک ہم کو توقع رکھنا چاہیے کہ یہ خاص اور شاید بینہ یہ تا نوئی نتائج جنسی قوت کی زیادتی کے ہیں اور شدید شعور ذات پر جیسا کہ ہم باب ہفتم میں ملاحظہ کر چکے ہیں اسی حالت میں ہمیشہ معاشرتی تعلقات جو ذات کو دوسروں سے ہیں قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ شدت شعور ذات یا خود شناسی کی بدادہت و طریقوں سے متعین ہوتی ہے (۱) جدید تحریک جسمانی افعال خاص کی اور نہایت شدید خواہش (شہوت) پیدا ہو جاتی ہے جس کا پہلے تجربہ نہ ہوا تھا (۲) اور دوسرے اشخاص فرد تعلق خاطر جو کچھ توطیف مقابل کے اشخاص کی طرف جذب طبعیت سے اور کچھ پورے ادراک سے دوسرے اشخاص کے جو اپنی ذات دوسروں کے قیاس کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

یہ کمال شعور ذات کا اور ذات کے تعلق کا دوسروں کے ساتھ یہ بالطبع دو فطری اقتضاؤں کی قوت تحریک اور اس کے شمار وقوع کو بڑھاتا ہے یعنی التفات بذات خود اور تدلل کو اور اس حالت کے تنازع کو جس کو ہم حالت حجاب کہتے ہیں۔ یعنی عنوان شباب رسیدگی یا بلوغ کے قریب دوسروں کی توجہ کا اپنی طرف احساس زیادہ ہوتا ہے یا تو اس حالت میں جس شخص پر التفات کیا جائے وہ دوسروں کی نظروں میں چڑھتا ہے اور نہایت ہشاش بشاش ہو جاتا ہے یا دوسروں کی نظروں سے گر کے حقیر و ذلیل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں امران کی توجہ کے انداز پر

موقوف ہوتے ہیں۔ مہربانی اور نامہربانی پر اور اس کا ذہن اکثر خود نمائی میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو بدشت اس کی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ کوئی نہیں دیکھے کہ اس کو اپنے بنانے اور سنوارنے کا شوق ہوتا ہے اور لڑکیوں میں خصوصیت کے ساتھ لباس کی خوشنمائی کا خیال زیادہ ہوتا ہے۔ لڑکوں میں خود نمائی مختلف پیرائے اختیار کرنی ہے انہی جسمانی قوت کا اظہار اپنی ہنرمندی اور لیاقت کا اظہار بلاشبہ ان کی اصلی اور اولی صورت ہے۔

میں اس کی کوئی مقبول وجہ نہیں پانا کہ جب دباؤ اور روک ٹوک نہ ہو جو کم و بیش ہر نوریسیدہ پر ہوتا ہے تو بلوغ کوئی مزید تغیرات ذہنی جن کی اہمیت زیادہ ہو پیدا کر سکتے۔ مجھے اس کی شہادت نہیں ملی کہ مزید تغیرات ان جماعتوں میں یا ان اشخاص میں (مثلاً وحشیوں میں ہمارے بڑے شہروں کے) واقع ہوتے ہیں جن پر کسی قسم کا دباؤ نہیں پڑا۔ حقیقی وحشیوں میں وہ تدبیریں جن کو رسم و رواج تجویز کرتے ہیں سختی کے ساتھ انکار نفاذ ہوتا ہے (اکثر وہ رسمیں جو نوریسیدہ اشخاص کو بڑے لوگوں میں ملانے کے لئے ادا کی جاتی ہیں) جیسے ہندوؤں میں جنیو مسلمانوں میں سیل کا کوئڈ لڑکوں کے لئے اور گوبھرائی عورتوں کے لئے جس کا بہت اثر نوریسیدہ پر پڑتا ہے اور نہایت قوت کے ساتھ یہ گویا وہ قوانین ہیں جیسے روک ٹوک کی جاتی ہے کہ خواہش کا مصرف ہی نہ ہو۔ خود ہم لوگوں (انگریزوں) میں یہ قوانین مختلف طریقوں پر نافذ ہوتے ہیں (عموماً بہ نسبت وحشی اقوام کے اس کا نفاذ بخبط مستقیم نہیں ہوتا) اور ان رسوم سے ایسا دباؤ ڈالا جاتا ہے کہ عفت برقرار رہے اور اس طرح کہ طرف ثانی کی عزت و احترام کا خیال پیدا کر دیا جاتا ہے (خصوصاً مان کا احترام) بلکہ شاید ہر عورت کی عزت کا تصور۔

اس دباؤ کا اثر جو اقتضاء جنسی پر پڑتا ہے عمومیت کے ساتھ اس طرح بیان ہو سکتا ہے سنجیدگی کا بڑھ جانا اور خیالات اور حیات اور افعال میں جوش اور شدت کا ظہور خصوصاً ان امور میں جن کو شخصیت اور معاشرتی تعلقات سے واسطہ ہے اور حیات کے اطوار سے اور اس کے ساتھ ہی جملہ مسائل اخلاق و مذہب سے۔ اس کو

سلہ شہری وحشیوں سے مراد مطلقاً انسان فوجان لڑکے یا لڑکیاں ہیں جن پر کوئی دباؤ ڈالنے والا نہ ہو۔ شہروں کے ادارہ لڑکے اور لڑکیاں مترجم

تعمیم اور "صعود" معنی نہ انائی کا سمجھنا چاہئے۔
 لیکن اس کے اور "صعود" زیادہ مخصوص، قسام کا واقع ہوتا ہے وہ امور
 جن کے لئے یہ اصطلاح عموماً موضوع ہے۔ خیال اور جس کی شدت ممکن ہے کہ مذہبی
 اغراض پر خصوصیت کے ساتھ موثر ہو اور پھر اصلی شرط ہو جائے جو رسید کی کا خاصہ ہے
 اس بارے میں مناسب صسی جبلت اس طریق سے بھی اپنا کام کرتی ہے یعنی معصیت
 کا شعور پیدا ہو جانا ہے باللب قوی تر غلبہ سے آگاہی حاصل ہوتی ہے جو غلط کاری پر
 آباد ہے۔ بہ فوت ہر شخص میں موجود ہے، جس کو نفس آتا ہ لیتے ہیں ۱۲ مترحم ۱ اور
 جس کو ہم غیر دوسرے کی مدد کے قاب میں نہیں رکھ سکتے یا یہ کہ "صعود" سے اکثر یہ اور
 الطبع ترا و فسانہ کی دلچسپی زیادہ ہو جاتی ہے زیادہ سے ہر مصنوعات فنون سے۔

تکمیل باب سوم

مشق جذبات

اس کتاب کے حصہ اول میں میں نے بعض جذبات کو جذبات اولہ کے نام سے اختیار کیا ہے۔ یعنی خوف غضب شفقت (نازک جذبہ) اگر بہت اشیائی حیثیت ذات منفی حیثیت ذات اور تعجب۔ خصوصیت ان جذبات کی جس کی وجہ سے یہ اقداری مقامات الی اہمیت کا بخشا گیا ہے۔ یہ واقعہ ہے (میں اس کا قائل ہوا ہوں) کہ ہر ایک ان میں سے ایک فوری اور ناگزیر نتیجہ کسی حلت کی موضوعی تحریک کا ہے۔ ایک پیدائشی رجحان خصوصیت کے ساتھ جس کا رخ کسی خاص اطوار فعل سے ہے۔ یہ میرا نشانہ تھا کہ یہ کہوں کہ سوا ان سات جذبات کے اس طبقہ سے کسی اور کو تعلق نہیں ہے۔ مجھے یہ واقعہ معلوم ہوا کہ انسان کی بدالہی ساخت میں او جلی میلانات شامل ہیں اور اس میں سے جس کسی کو تحریک ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی کوئی تاثیر موضوع اذہن انسان میں بھی ہوتی ہے یا کوئی احساس ہوتا ہے وہی مرتبہ ہے جو کہ ابتدائی جذبات کا ہوتا ہے۔ مگر میں نے یہ کہا تھا کہ صفات ان حالات حسیہ کے تارکاب ہیں اور ان کا امتیاز بہت کم ہوا ہے اور اسی لئے تامل سے ان کی شناخت باسانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان ابتدائی جذبات کے میں نے بخوبی پہچالے ہوئے جذبات کی ایک تعداد کا بیان کیا ہے جو دراصل مرکبات ابتدائی جذبات کے ہیں۔ یعنی جذباتی صفات کا تجربہ ہوتا ہے جبکہ دو یا زیادہ بڑے جلی رجحان ایک ہی وقت میں تحریک پاتے ہیں مثلاً اس طبقہ کی رعب احترام قدر شناسی تحقیر حسد ہیں۔ بعض ان امتزاجی جذبات کے باب میں میں نے کہا تھا کہ ان کی نمود اس لئے ہوتی ہے کہ وجدانات پہلے ہی حاصل ہو چکے ہیں۔ مستقل یا عادی جذبہ کی طلبی انداز خاص اشیاء کی جانب یا قسم اشیاء کی جانب۔ اس طبقہ کی مثالیں ملامت و شک اور انتہائی جذبہ اور شرم ہیں جن کی تحلیل کی گئی تھی۔

یہ میں نے خوشی اور رنج پر بحث کی تھی اور اس پر بحث لایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی ابتدائی جذبات کی قسم سے نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک حس یا جذبہ کی حالت ہے جو کہ فوری اثر اور ظہور کسی جذبہ یا میلان کی تیزریک کا نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی طبی رجحانات سے بعض شرائط کے تحت میں عمل کرتا ہے۔ اس کا امتیاز اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشتق یا ثانوی جذبات ہیں۔ مسرت اور حزن ہی صرف اس طبقہ کے نہیں ہیں۔ ایک تیسرے جذبہ کی حالتوں کی ہے جن کا پہچانا آسان ہے اور ان کا امتیاز ایسے ناموں سے ہوتا ہے جو بخوبی قائم ہیں۔ یہ سمجھنا چاہیے کہ جذبات نہ گورہ کو مستحق جذبات کے طبقہ سے ملحق ہے۔ کیونکہ اس کا ظہور اسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ مختلف فعلی رجحانات ہماری مابینیت کے بعض مخصوص ذہنی حالات کے تحت میں کاریر باز ہو رہے ہیں۔ ان کو ظاہر اخاص ظہری معاملات سے ملتا ہے جنہیں ہے بلکہ ہر ایک ان میں سے پیدا ہوتا ہے تاکہ ہمارے کامل تصور کی رنگ آمیزی کرے جبکہ کوئی ان میں سے مخصوص حالات کے تحت میں کام کرے۔

مجھے محسوس ہوا ہے کہ صرف یہ جذبات بدلتے ہوئے دیسی اور اہمیت ہی نہیں رہتے بلکہ ان کی بحث اور ان شرائط کی بحث جن کے تحت میں یہ کام کرنے ہیں اور ان کے تعلقات ابتدائی جذبات اور میلانات سے اس کتاب کے رٹے والوں پر واضح کر دے گا ان امتیازی مقامات ابتدائی جذبات کے جو اس کتاب کے گذشتہ ابواب میں مقرر کئے گئے ہیں۔ پس میں نے اس باب کا الحاق تجویز کیا تاکہ ان مشتق جذبات سے بحث کی جائے مسٹر شینڈ نے اپنی کتاب "اسٹریسیرت" میں اس طرح ان سے بحث کی ہے اسی انداز سے اور ان کی بحث پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے میں نے بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ مسٹر شینڈ نے ہم کو ایک مدون اور غلطہ تحقیقی ان جذبات کی بحایت کی ہے ایسی تفصیلی بحث کسی شایع شدہ کتاب میں نہیں ہے۔ اور میری رائے کا ان کی رائے سے مقابلہ ان جذبات کے باب میں اس مضمون کو خوب واضح اور ذہن نشین کر دے گا اور اکثر دلچسپ مسائل پر جواب دے گا

نکلتے ہیں نظر ہو جائے گی۔

مستر شنید نے بتایا ہے کہ اس طبقہ کے جذبات جن کی عمدہ مثالیں اوتار امیدنا اسیدی تشویش دل ٹوٹ جانا اور باہوسی میں ہمیشہ کسی نئے الاتصال قائم رہنے والی خواہش کے اثنا میں یہ جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا مسٹر شنید نے ایسی خواہش کے استقبالی جذبات کے عنوان میں بحث کی ہے۔ اس سے مجھ کو پورا اتفاق ہے البتہ کہ میں اس قسم کو اور وسعت دوں گا اور اس میں گہرا استقبالی اور استقبالی خواہش کے جذبات کو داخل کروں گا اس طرح افسوس (کسی تئے کے صلح ہونے پر) سوز و غم کا ان میں اضافہ کروں گا۔ خوشی۔ میرا خیال ہے۔ کہ ایک مخصوص مقام کھنی ہے کیونکہ یہ دو گروہوں میں داخل ہے یعنی استقبالی اور گہرا استقبالی صورتوں میں۔

یہ جذبات جلد مارج شہ سے کے ساتھ واقع ہوتے ہیں لیکن ہم بے مضیہ سمجھتے ہیں کہ اسی توجہ کو ان کے تشہید اظہار اس کی جانب بدول کریں اور ان کی خفیف صورتوں سے اعراض کریں جب میں سنہ ہوئی نہ کوئی ہماری بیہ از زندگی کی حالت کے ہر لمحہ میں عالم شعور میں موجود رہتی ہے۔ اور ہمارے طبی رجحانات کی ہر تحریک کے ساتھ التزام پائی جاتی ہے۔

بس غل کسی قوی علی الاتصال خواہش کا اصلی شرط عالم شعور میں اس طبقہ کے جذبات کے برآمد ہونے کی ہے۔ اور چونکہ ایسی خواہش عموماً کسی مضبوط منظم و حدان سے پیدا ہوتی ہے یہ جذبات اکثر ان وجدانات کے غل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ صورت دائمی یا اکثریہ نہیں ہے۔ مثلاً کھانے کی خواہش سادہ ابتدائی جہان سے بھوک کے پیدا ہو سکتی ہے اور اگر اسی سادہ ابتدائی جہلی خواہش یا اشتہا خاصی قوت رکھتی ہے تو ممکن ہے کہ اس سے تقریباً شاید بدل نہ ہو۔ استقبالی اور گہرا استقبالی جذبہ خواہش کا پیدا ہوگا۔

شنید خواہش کو ایک جذبی نظام سمجھتا ہے اور یہ جذبات خواہش کے اس ضمیمہ سے کہ وہ مقابل ان جذبات کے ہیں جن کو ابتدائی جذبات کی جمیبت سے امتیاز کیا ہے۔ یعنی جذبہ کی ان صفتوں کو یہ سمجھنا ہے کہ وہ نوعی میلانات کی فعلیت کی اصل میں داخل ہیں اور انھیں پر موقوف ہیں ایسا جذبہ جس میں طبی رجحان ہے

اور کوئی خاص مقصد رکھتی ہے اور خواہش کا نظام اس کے نزدیک ایک ملطف میلان ہے جو ساخت کی اصل فطرت میں دویمت رکھا گیا ہے اور ان میلانات سے مرکب ہے جو مانے ہوئے ہیں منظر جذبات خواہش کے وہ ان جذبات کی اس بحث پر اس لئے مجبور ہوا کہ اسس کی رائے میں ہر جذبہ (میرے رائے کے خلاف) محض ایک نوعی انفعالی دھن یا رنگ آمیزی شعور کی ہماری ذہنی فعالیت کی حد میں بن جاتی ہیں بلکہ دراصل ایک میلان ہے جس کا طلبی رجحان مخصوص ہے۔ جبلتیں بدنی حرکات کے خاص انواع کے میلانات ہیں جو جذبی میلانات کے تحت میں ہیں اور اسی کے اندر کم و بیش انکا نظام درست ہوتا ہے۔

اس کے خلاف میں یہ کہتا ہوں کہ درحالیکہ ابتدائی جذبات کو سہل انکاری سے کہیں کہ وہ خاص رجحانات رکھتے ہیں جبلی میلانات کے جن میں اسکی

لہ وہ کہتا ہے پس خواہش ایک ہیئت عیمیدہ فی نظام ہے جس میں بافضل یا بالقوب چھوہ استقامتی جذبات داخل ہیں امید تشویش امید ہی دل شکستگی اعذار اور حراں (ص ۲۳) اور وہ کہتے ہیں کہ خواہش ... دراصل ایک نظام ان حدی میلانات کا ہے جو اس کے طریق عمل کے حواس سے ہیں۔ سبب جوہش کو ایک عیمیدہ میلان بیان کرتے ہیں جس کی ماہیت ملطف و دھانات عشق یا نفرت کے متبابہ ہے بلکہ اس پر یوحی - اصح ہے کہ خواہش کسی طرح بھی نہ وہ ان سے مقابل کیا جاسکتا ہے۔ کسی ابتدائی جذبہ سے - کیونکہ ایک اور مقام پر (ص ۵۲۹) وہ لکھتے ہیں کہ خواہش ایک محدود معہوم ہے اور لایہ اکل غلط ہے کہ خواہش کو مسل فوٹ کہیں اور یہ سمجھیں کہ وہ چلو یہ چلو وہات کے یا وہادات کے ہے یا اس میں سے وہ حیطہ ہر ہوتا ہے جس میں وہ بڑھنے اور یہ غلط، خبط ان کی تمام کتاب میں تراسر موجود ہے اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اہم ترین اقدار کو کہ میاں فعل دہن کے واقعات کے اور ذہنی ساخت کے واقعات میں ہیں ان کو مصوطی سے گرفت نہیں کیا جو مشعل جذبہ کے ایک واقعہ فعل دہن کا ہے ایک اسلوب یا جبلت ذہنی فعالیت کی۔ اور وہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کبھی کوئی انگ یا طلبی رجحان فوری تسلی نہیں حاصل کر سکتا اور میلانات جن میں باجن سے جذبات اور خواہش پیدا ہوتی ہیں وہ ذہنی ساخت کے واقعات ہیں م

اصل داخل ہے یہ مشتق جذبات ایسے خاص رجحانات نہیں رکھتے کیونکہ کسی قسم کے خاص میلانات میں ان کی جڑ نہیں ہے اور اس سے طغی ہیں۔ پس وہ چال چلن کی قوانین نہیں ہیں اور الفاظ کے کسی صحیح اور واضح معنی سے ان کا متعلق ہونا وہ انات کے اندر یا وجدانہ کی مقدس حماست میں درست نہیں ہے جو کہ شخص کی سیرت جس سے مراد ہے۔

خواہش ایک اسم عام ہے اس مخصوص تجربہ کا جو ہر ذہن میں پیدا ہوتا ہے جسم ذہن کی کافی کیل ہو گئی ہے کہ وہ عطا مفصلہ کے خیال کو ذہن میں حاضر رکھ سکے (جب کبھی کوئی فوری امنک یا طلبی رجحان فوراً اپنے انجام کو نہ حاصل کر سکے نہ اس کی طرف بڑھ سکے اگر یہ سچ ہو اور جھکو یقین ہے کہ ایسا ہی بیان خواہش کی ماہیت کا عموماً اکثر علماء نے نفسیات کے لئے قابل پذیرائی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی خاص میلان فرص کیا جائے کہ وہ خواہش کی اصل ہے۔ اگر تنید کی متابعت میں ہم اپنے کو اس لاصل مشکلاست میں لیٹا ہا یا میں جبکہ ہم نے کوشش کی تھی کہ اس خاص میلاں کی نسبت دوسرے طلبی میلانات سے سمجھ لیں خواہ وہ ابتدائی جبلتیں ہوں یا وجدانات ہوں۔ اور اگر تنید کی طرح ہم یہ جی فرض کر لیں کہ بہ ایک بہت پیچیدہ میلان ہے جس میں مخصوص میلانات خواہش کے جسم جذبات شامل ہیں تو ہماری مشکلیں خواہ خواہ اور بھی بڑھ جائیں گی۔ تنید نظر اس نظر تک اس لئے ہوئی تاکہ اس نے نا واجب طور سے اس عالمانہ روایت کے اتر کو قبول کر لیا اور اس کو بڑی اہمیت بخشی کیونکہ اشعار اور ادبی تحریر میں ان جذبات کا عموماً تذکرہ ہوتا ہے اس طرح کہ وہ قوانین یا عوامل ہیں اور ان کو شخصیت عطا کی جاتی ہے۔

اس اتر کی مثال تنید کا امید کا بیان ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ امید عظیم قوتوں سے ہے جو ذہن میں کام کیا کرتی ہیں وہ کوئی ایسی چیز ہے جو سیرت میں داخل ہوتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ اطوار اس کے گونا گوں ابرار ہیں وہ دکھاتا ہے، شوق، عموماً اس سے منسوب کرتے ہیں ”ایک رجحان اعلیٰ درجہ کی اہمیت کا خواہش اور شوق سے چنانچہ شبیل نے لکھا ہے کہ امید اب بھی ایسی ہی بربادی سے اس چیز کو پیدا کر دیتی ہے جس پر غور کرتی ہے، ملن کا بیان ہے، امید سے ہم کو کیسی کم سپ ہو جاتی ہے، اور نئی سن نے لکھا ہے امید بہت بڑی قدرت رکھتی ہے جس نے ہمیں آدمی بنایا۔ کیسپ نے امید کو اس طرح مخاطب کر کے کہا ہے۔ ”امید“ زندگی کے گم شدہ طریق میں سیری ہی

دل و بی ہے۔ جو ہر اونگھنے والے شوق کو جگا دیتی ہے۔

اور ایل نے لکھا ہے یا لاضہ برتے موقوف ہے روح کے ایک منفرد عنصر کے جو دماغ میں
 بننے میں یہ انسان کی ہر فعلیت کے میسر امید لگی ہوئے ہے کہ اب مقصد حاصل کیا جائے اس امید کو
 قتل کر دو تو انسان بے حس و حرکت ہو جائیگا بے تابیان اور بے چیمیاں بڑھ جائیگی،
 شعیڈ نے بھی اور اس کے سوا اور ایسی ہی بیانات شعرا کے امید کے باب میں لکھے ہیں وہ
 یہ اضافہ کرتے ہیں "کسی اور جذبہ کی ایسی عام شناختی نہیں کی گئی ہے" اور اس (تنبیہ)
 کا خیال ہے کہ شعرا کے یہ مقولے قوی شہادت اس کی رائے کی حقیقت کی ہیں اس جذبہ کے
 بارے میں۔ اُس نے ان شاعرانہ اظہارات کی سنجیدہ علمی عبارت میں امید کے رجحانات
 کی اس طرح تعریف کی ہے "امید خواہش کے حد و جہد کو طرعا دیتی ہے اور مصیبت
 اور جذبہ کی افسردگی کی مفاد و منت میں مدد دیتی ہے" اور دونوں طریقوں سے مقصد
 کے حصول میں ترقی بخشی ہے۔ اور امید کا یہ رجحان ہے کہ آئندہ بہتر دکھائی دے
 بہ نسبت حال کے اور اس طرح سے بھی خواہش کو قوت دیتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ امید
 سے ہمت بڑھ جاتی ہے اور یہ خیال اور جہد و جہد کو ایک سمت میں لگا رہتی ہے
 اور یہ کہ امید خواہش کے عمل کے لئے یہ ضروری فائدہ بخشی ہے۔ تنبیہ نے اس قسم کے
 اور جذبات سے بھی اسی طرح بحث کی ہے اور رائے کی تائید میں شعرا کا کلام پیش کیا
 ہے کہ یہ جذبات دائمی ذہنی قوتیں ہیں اور ہر ایک مقصد کی خاص سمت ہے۔ ہم سے
 ممکن نہیں ہے کہ اس ادبی شہادت کو بالائے طاق رکھ دیں کہ یہ بالکل غیر مفید ہیں
 لیکن تنبیہ نے (میر کے نزدیک) اس کو نا واجب اہمیت دی ہے۔ شعرا شاعرانہ
 رعایتوں کے ساتھ کلام کرتے ہیں اور مجازی یا استعارہ کی عبارت میں ان کو علمی
 تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اور وہ علمی اصطلاحات کے استعمال کرنے کی
 کوشش نہیں کرتے اور جب وہ امید یا ناامیدی یا اس کو قوتیں کہتے ہیں جو اس طرح
 یا اس طرح کے باعث ہوتے ہیں ہم ان کے باب میں کوئی کوتاہی نہیں کرتے اور نہ
 ان کی ماہیت۔ انسانی کے علم پر کوئی تعریض کرتے ہیں اگر ہم ان کے الفاظ کے بالکل
 لفظی معنی مراد لینے سے احتراز کریں۔

خاص اعتراض ان جذبات کو قوی سمجھنے میں اور ان کا مقابلہ طلبی رجحانات

سے کرنے میں جیسے غضب خوف سے یہ ہے کہ یہ جذبات اتفاقاً یا حیثیت کی ایک حیثیت کے طور سے نمایاں ہونے میں اس حالت میں جبکہ کوئی فعلیت کسی اور داعیہ کے آمادہ کرنے سے کام کرتی ہو۔ لہذا امید کوئی مستقل داعیہ نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ کسی مقصد کے حصول کی امید کرتے ہیں جس کی خواہش یا کسی اور داعیہ سے علاوہ امید کے اس کا قصد کیا گیا ہے۔ اور سرکردگی کی قوت جس کو شنید نے امید سے منسوب کیا ہے ممکن ہے کہ اس ابتدائی داعیہ یا خواہش سے منسوب ہو اس کا کافی مظنہ موجود ہے اور واقعات میں کوئی خرابی نہیں پڑتی۔ ثانیاً جو مقاصد ان جذبات سے منسوب کئے گئے ہیں وہ بالکل عام اور کلیتہً مجرّد ہیں یہ فرض کرنا مشکل ہے کہ کوئی پیدائشی جذبہ کسی خاص مقصد کی طرف پھیرا جاسکتا ہے اور مقصد ایسا مجرد عقلی جیسے آئندہ کا بہتر نظر آنا بہ نسبت حال کے مثلاً ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ کہ آرزو خود شنید ہی کے مسلمہ اور تحریک سے جذبات آرزو کے ایک ہی طبقہ سے مجرّد ہیں وہ متعدد قابل اختیار ہیں جن میں آرزو اور جذبہ کسی ابتدائی طلبی میلان سے نکلتا ہے یا کسی وجدان سے اور ان میں ترمیم ہوتی ہے ہمارے کامیابی اور ناکامی کے درجے کے عقلی فہم سے جو ہماری کوشش کے ساتھ لگے ہوئے ہیں آرزو کے جن کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے۔ راجعاً اگرچہ یہ جذباتی حالتیں کافی طور سے قابل امتیاز ہیں اور ان کو عام اور عقلی طور سے سمجھے ہوئے نام دئے گئے ہیں لیکن اپنی اصل حقیقت میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں جیسے غضب (غصہ) افزہ رکھتا ہے خوف بانفرت یا شفقت سے۔ وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اس طور سے کہ ان کا بھانا معلوم نہیں ہوتا اور جو نام ہم کو دئے ہیں حیثیت کی میزان میں جداگانہ لفظوں یا مقاموں پر دلالت کرتے ہیں اگر ہم ان کی توجیہ کسی سادہ اور سہل تر مفروض سے نسبت شنید کے مفروض کے کر سکیں اور اس طرح ان مشکلات سے بچ جائیں جو شنید کے مفروض کے اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہیں تو ہم علمی اصول سے مجبور ہوں گے کہ ایسے سادہ اور سہل مفروض کو مان لیں اور اسی کو قائم کریں۔

اب دیکھو کہ سادہ تر نظریہ جب کسی قوی آرزو پر لگایا جاتا ہے تو وہ کیا کام کرتی ہے اور سادگی کے لحاظ سے ہم ایسی آرزو کو جس کی جو مضبوط اور ابتدائی رجحان میں ہے یعنی رجحان غذا کے تلاش کرنے کا جب بھوک لگی ہو فرض کرو کہ ہم قطعی تحقیق

کرنے والوں کی ایک گروہ ہیں اور قطب کے پاس رسائی کرنے کی سخت کوشش کر کے پھرے ہیں اور غدا کا ذخیرہ کرنے کے لئے دور چلے جاتے ہیں ہمارا غدا کا ذخیرہ جو ہمارے پاس تھا ختم ہو چکا ہے لیکن سفر کی حالت ابھی ہے اور ہم سب توانا اور تندرست ہیں اور ہم کو معلوم ہے کہ پوشیدہ ذخیرہ خوراک کا کھانا ملے گا اس حالت میں اگرچہ ہم سب کی بڑی آرزو یہ ہے کہ یہ خوراک دستیاب ہو اور گو ہمارا ذہن اس خیال میں بہت مصروف ہو اور ہم کو گوشت کے سڑ جانے کا خیال سنا رہا ہے مگر ہم اطمینان کے ساتھ جا رہے ہیں۔ ہم کو خوراک کی آرزو نہیں ہے ہم اطمینان سے اس ناک پہونچنا چاہتے ہیں ہم کو ہماری مضبوط خواہش نے جدوجہد پر مجبور کیا ہے ہمارے کام کرنے کا راستہ صاف ہے اور ہمارے سامنے ہے ہم کو اپنی کامیابی میں ذرا بھی شک نہیں ہے خواہش نے کام کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ پس اطمینان کی ایک منفی حالت ہے آرزو بلا مزاحمت اپنے مقصد کے حصول کے لئے کام کر رہی ہے۔ شنیڈ کہتے ہیں کہ اطمینان کا رجحان یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ عقلی اور ارادی اعمال کو سست کر دے اور خواہش کے پورے ہونے کو بیرونی حوادث یا ایسے طرق پر چھوڑ دے۔ بخود ہوا کرتے ہیں "ہماری گزشتہ مثال کے برعکس اس کا دیکھنا اسلئے ہے کہ وہ (شنیڈ) اس نقطہ نظر تک کہ نہ ہو نئے قطعی تحقیق کی جماعت کو منصوبے کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس جماعت کو صرف ایک خطا عمل پر قوت کے ساتھ قیام کرنا ہے اور اس کی غرض حاصل ہوگی۔ لیکن گو کہ اس جماعت کو مرید غور و تامل کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس کے کام میں اطمینان کی وجہ سے سستی نہ ہوگی۔ صحیح بیان بظاہر یہ ہونا چاہئے جب ہمارے کام کرے کے منصوبے کی کسی طرح سے روک نہ ہو کسی سوچنا کا کامیابی کے خیال سے ہم صرف بلا مزید فکر و غور کام کرتے ہیں اسی خطا عمل پر جو ہمارے سامنے موجود ہے ہمارا جوش یا خواہش ہم کو کام پر آمادہ کرتی ہے یوری قوت کے ساتھ اور ہماری ارجی ایک مرکز پر جبری ہوئی ہے کیونکہ اس کی کوئی مزاحمت یا تکلیف نہیں ہے۔

لے شاید اس کا بیان کر دینا مفید ہو کہ یہ رائے فطرت کے باب میں اور یہ حالت اطمینان کی راہنمائی کرتی ہے اس طریق میں جس سے عمدہ کو جودہ یقین کی ممکن ہو بہ نسبت اور سب طریقوں کے جو کہ ہم انک

گرا ب فرض کرو کہ آسمان یہ سخت برفباری کے آثار نمایاں ہوں یا جو برف ہمارے قدموں کے نیچے ہے وہ ایسی نرم ہو گئی ہے کہ کام میں سخت دقت اور مزاحمت واقع ہوتی ہے یا اور کوئی مشکل پیدا ہو گئی ہے جس سے حصول مقصد میں کسی قدر شک ہو گیا ہے ہم فوراً امید کرنے لگتے ہیں ہم کو امید ہے کہ موسم اچھا رہے گا ہم کو امید ہے کہ برف سخت ہو جائیگی ہم سخت محنت سے راسخا کاٹتے ہیں اب ہم کو اطمینان نہیں ہے۔ گرامید سے مالا مال میں حصول مقصد کے خیال سے اور خوش ہیں کہ غذا جس کی ہم کو تلاش ہے دستیاب ہو گئی اور اس کو ہم کھائیں گے لیکن اس سے پہلے سے خواہ وہ کیسی ہی خفیف ہو جس سے ناکامی کا خوف ہو ہم کام پر زیادہ کوشش صرف کریں گے اور ہمارے دل اس ضروری مقصد کے حصول میں زیادہ مصروف رہیں گے اور قوت کو کسی اور طرح ضائع ہونے سے روکیں گے۔ یہ اساسی قانون تمام جوش اور جملہ طلب کا ہے مزاحمت سے دافض تعریف مقصد کی ملتی ہے اور ان وسیلوں کی جن سے مقصد حاصل ہوتا ہے اور طلبی طرین عمل کو نہایت صفائی کسافتہ شعور میں ملتی ہے۔ امید کوئی جدید قوت نہیں ہے جس کا خواہش پر اخاندہ ہوا ہے یہ محض ایک نیا راستہ ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸ - ملاحظہ کر چکے ہیں۔ یہ عموماً معلوم ہو چکا ہے کہ اصل یا عمل یا مادگی یقین کے بعد بہترین شہادت ہے اگر صرف یہی عروسی شہادت اس کی حقیقت کی نہ ہو۔ شاید عموماً اس قدر مروی ہیں ہے کہ یقین کا میں ہنسے طلب سے ہوا ہے اگر خواہش ہو تو یقین بھی ہو ہم کو ایسا ہی فی الواقع معلوم ہوتا ہے۔ قصایا اشیاء کے بارے میں جو خواہش یا طلب پیدا کریں۔ اس کا یقین ہوتا ہے نہ عدم یقین۔ شک۔ اُس کے مقابلے میں ہماری رائے مانیں ہی و اسات کے لئے دیکھاں ہوتی ہے یہ بھی اکثریت کے ساتھ مربوط ہے کہ یقین جدی حالت کی ماہیت رکھتا ہے یا کم از کم یہ کہ جد سے اس کو ملے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "یقین" اصلاً وہی جدی حالت ہے جیسے "اطمینان" اور اسی لئے وہ ایک رکن ہے مسلسل ترتیب میں متفق خواہشوں کی۔ صرف اصلی فرق درمیان اطمینان اور یقین کے یہ ہے کہ اطمینان کی حجت سے تخصیص ہو جاتی ہے ہماری عملی کوشش کی ایک مطلوب انجام کی جانب درحالیہ یقین ایک حجت ہے جس سے تخصیص ہوتی ہے طرین عمل کی عقلی فعلیت کی ہمواری جس کا صد مدین بدل میں ہیں ہو سکتا۔ اگر مرے یا اس عمدہ شہادت موجود ہو کہ تھے مطلوب کسی خاص مقام پر ہے تو میں اطمینان کے ساتھ اس کے حاصل کر کے لئے جاؤں گا لیکن اگر محکوم یہ بھی معلوم ہو کہ وہاں تک رسائی ممکن نہیں ہے تو بھلا صرف یہ یقین ہو گا کہ شے مطلوب اس مقام پر ہو رہے سک کو وہی سبب ہے یقین سے جو کہ تنویش کو ہے اطمینان سے تنویش عقلی فعلیت کی سطح پر جبکہ مل کو تنویش و بطل کر دیتے۔ (دیکھو مضمون سائیکو لاجیکل ریویو ۱۹۱۱ء کے لئے عنوان یہ ہے "یقین ایک متن جد ہے")

جس پر خواہش کام کرتی ہے جس حالت میں اطمینان باقی نہ رہے۔ جب دھکی حقیقت رہے ہو اور ہو باری خواہش کیساتھ ایک خوش آئند پیش بینی حصول مقصود کی گئی۔ یہی ہے اور یہ حالت امید کا خاتمہ ہے اگر مشکلات بڑھ جائیں رفت پڑنے لگے اور ہو اسے منہ ہمارے خلاف ہو تو امید کے مقام پر تئویش قبضہ کر لیتی ہے یا کبھی امید ہوتی ہے کبھی بیم (تئویش) اور ان دونوں حالتوں کے مابین کوئی حد فاصل نہیں ہے جس سے ایک دوسرے میں متقلب ہو جائے۔ تئویش میں ہماری توجہ جو کام پر پیش ہو اس پر زیادہ ترجیح جاتی ہے۔ گروسیا و سارویدو نے بہ نسبت اصل مقصود کے ہم ہر امکانی صورت کا خیال کرتے ہیں ہم نئے ویسے سوچ لیتے ہیں تاکہ اس مشکل کو جس کا ہم کو یہ ہے سے خیال نہ تھا مقابلہ کرے ہم سوچتے ہیں کہ اب کیا کام ہوگا کہ کم قوت ارکان کو کسی جائے یا نہ میں چھوڑ جائیں اور قوی ہیں وہ سخت کوشش کر کے مطلوبہ ذبحر قضا کا امکانی سرعیت کیساتھ ہم ہو جائیں۔ خوش آئند میں ہی کامیابی کی جس نے ہماری امید کی حالت پر رنگ چڑھا ہوا تھا اس کی جگہ رنج و دخیال ناکامی اور اس کے نتائج کا موجود ہو جاتا ہے۔ ہم کو غذا کے کھانے کا خیال نہیں رہنا بلکہ یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر مطلوب حاصل نہ ہوا تو کیا حالت ہوگی۔ ہم اپنے دل میں جھوٹے پڑھنے کا اندیشہ کھینچتے ہیں وہ رائے کے خواہما سے پریشان اور علی الاصل تئویش کا عالم اور پیمانہ زار و اتواں ہو کے ٹھہرتا ہے۔ یہ کسی حدیث قوت کا اثر نہیں ہے یہ وہی قوت ہے جو خواہش نہ خواہ بدلی ہوئے عقلی صورت میں مشغول رہے۔ شنیڈ کہتے ہیں ہر تئویش ایک دائمی محرک ہے جو توجہ اور خیال کو اور ان بدنی طریق عمل کو جو خواہش کے تابع ہیں۔ تئویش روک ہو جاتی ہے امید کی فضولیت میں مینی کی۔ یہ رد گئی ہے ہوتیاری اور دورانہی اس غفلت کے انداز کو جس میں امید ہم کو ڈال دے سکتی ہے یا میری غرض یہ ہے کہ تئویش ہے جس سے ہم اپنی اس حالت کو ظاہر کرتے ہیں جبکہ وہ ویسے جو حصول مقصود کے اختیار کریں ناکافی معلوم ہونے لگتے ہیں جبکہ ایک حد تک یہ ہمارے خیال میں آتی ہیں اور ناکافی کی تکلیف کا اندیشہ یہ ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ یہ ہے کہ ایسے حالت میں کوئی جدید طبی قوت طریق عمل میں داخل ہو جائے تو یہ حد مد خوف کا ہوگا جس کو ناکامی کے نتائج کے خیال نے پیدا کیا ہے یا یہ کو غصہ آئے کا جب قانون عام عصب (عصب) کے جب کہ طلب کے راستے میں کوئی حائل ہو۔ میں اس بات کو مانتا ہوں کہ تئویش بذاتہ کوئی طبی قوت نہیں ہے جو اصلی خواہش سے جدا ہو اور اس پر اضافہ کیا جائے۔

جس صبح اطمینان امید میں بدل جاتا ہے اور جس طرح امید تشویش میں بدل جاتی ہے جب مشکلات سخت اور خوف ہو جاتی ہیں اسی طرح تشویش یا یوسی میں بدل جاتی ہے جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مشکلیں ایسی بنظیم میں کہ اُن پر کوئی کوشش غالب نہیں ہو سکتی۔ جب امید مضحل اور ضعیف ہو جاتی ہے تو ہم یا یوس ہونے لگتے ہیں یا شاعرانہ محاورہ کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یاس امید کو بھگا دینی ہے اور ایسی ہی عبارت میں ہم تشویش کو بیان کر سکتے ہیں کہ وہ ایک تسارع ہے درمیان امید و یاس کے جس میں ہر حصہ باری باری سے دوسرے پر غالب ہوتا رہتا ہے۔ لیکن بنجاری (استعارہ طرز عبارت ہے) جبکہ کسی ابتدائی باب میں نے لکھا تھا تسارع درمیان خوف اور (تجربہ) انسفسار کے یا خوف اور غصب (عصہ) میں یا ابتدائی اور منفی حبست ذات وہ بیان بطور استعارہ کے نہ تھا۔ کہونکہ ان میں یہ ہر صورت میں دو تجربیں متقابل میلانوں کی کام کرتی ہیں جو کہ درحقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ جیسے بار بار بھجکنا جانور یا بچہ کا جو ڈرتا بھی ہے اور کسی بات کا جو ابھی ہے یا غصہ میں ہے اور اسی حال میں مخالف بھی ہے چاہتا ہے کہ زخمی کو گروا کر دے دے مگر امید اور یاس کی حالت جبکہ وہ عالم تشویش میں یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہے وہ عیب یا غلطی میلان اور انجام و غرض متضاد کیسے رہتے ہیں۔ ان حالتوں میں اختلاف محض یاس سے ہے۔ یہ میں غصہ رکھ کر خواہش کے ساتھ مسرت حصول مقصود کی پیش بینی کی گئی ہے اور وہی ہے، اگرچہ البتہ یاس کی حالت میں ہماری خواہش پر ناکامی کے رنج کی سبب یا رنگ چٹھارہ سا ہے۔ وہ طبع بھی ہوتی ہے۔ یا یوسی میں بھی ہم کچھ نہ کچھ کرتے رہتے ہیں مگر سر جھکا ہوا اور شاٹ ڈھیلے ہوئے رہتے ہیں۔ ہم اپنی خواہش کو ارادہ سے قوت پہنچاتے ہیں اور قصد کو من جمیع اوجہ مصمم کرتے ہیں یعنی ہم کامیابی کی مثال اپنے سامنے پیش کرتے ہیں اور اپنی ہامی کے میلان کو ابھارتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کچھ مضائقہ نہیں ہے ہماری کوشش کسی ہی باوسان ہو کر ہم تک نہیں گئے۔ یہی وہی رسد بجاناں یا حال زتن برآمد اگر کرنا ہے تو مر جائیں گے اگر ہم اس طرح مریں گے جیسے شکاری مرتے ہیں آخوندک مردانہ کوشش کیے جائیں گے۔ جس حد تک یا یوسی میں ہماری کوشش میں وہ قوت نہیں ہوتی جیسی امید کی حالت میں ہوتی ہے۔ اس تفاوت کی توجہ حسی کے عام قانون سے ملتی ہے یعنی خوشی کم دیتی ہے اور قائم رکھتی ہے فعلیت کو جس کے ساتھ خوشی لگی ہو جبکہ رنج ضعیف کر دیتا ہے اور دبا دیتا ہے فعلیتوں کو۔ اور تشویش میں صحیح تسارع درمیان متقابل محروکیوں کا نہیں ہے یعنی امید اور یاس کا۔ ہم صرف ایک خواہش یا غلطی میلان رکھتے ہیں

جو ایسی حالتوں میں کام کرتا ہے اور خوشگن پیش بینی کامیابی کی اور رنج و دیش بینی ناکامی کی تو یہاں باہم معادل ہے اور منطقہ دونوں کا برابر برابر ہے اور دونوں حالتیں اول بدل کے مطابق ہوتی رہتی ہیں۔ شنیڈ نے یہ کوشش کی کہ مایوسی کے میدان کی اور اس کے حباتی و طبع کی تعریف کیا۔ لہذا کہتے ہیں "کہ مایوسی خواہش کو کمزور کرتی ہے جس طرح امید اس کو قوت بخشتی ہے" لہذا وہ اس مشکل میں ہیں کہ حیاتی جواز کا کوئی ناکندہ دریافت ہو اور ایسی تحریک کے وجہ کی علت معلوم ہو جائے۔ شنیڈ کے بیان کے موافق اس سے یہ کام ہونا کہ یہ ہم کو اس خط سے منحرف کر دیتا ہے جس پر کام ہو رہا تھا ہم جس کی پیروی کر لے تھے جو کہ مطلوبہ غرض کا وسیلہ تھا اور دوسرے وسائل تلاش کرنا پڑتے ہیں لیکن یہی تاریخ کا بھی وظیفہ ہے جس کو ہم زندگی کی پوری میزان پر کام کرتے دیکھتے ہیں یہ روٹوڑوہ سے لیکے انسان تک۔

اب فرض کرو کہ ہماری یارٹی تحقیقات فطرب کی طو ناں مادہ کے چھپے میں آگئی ہے اور ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں مد کا ذخیرہ رکھا گیا تھا اگر ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ذخیرہ کھول ڈالا گیا ہے اور کچھ دہاں تھا اس سب کو بچھ کھا گئے ہیں اب کامیابی کی کوئی امید باقی نہ رہی ہماری قوت بالکل صرف ہو چکی بڑی امید والے کو بھی سرودی اور بھوک کے مارے یعنی موت سے ڈبھڑھوتی ہے نامرادی یاس سے بدلمی اب امید سے دست بردار ہو کے ہاتھ پاؤں جھوڑ دیتے ہیں اور مرنے کے لئے لمبے لمبے لیٹ جاتے ہیں۔ جو لوگ مضبوط ارادے کے ہیں تو پہلے وہ کام کر لیتے ہیں جو کرنے کے قابل ہیں۔ اپنے دوستوں کو الوداعی خط لکھتے ہیں یا دوا تست کی کتاب کو اس تاریخ تک درس اور کل لے لیتے ہیں اب صرف یہ امید رہ گئی ہے کہ ہمارے مردے یا بیڈیاں دوسرے تحقیق کرنے والوں کو سنیں اگرچہ ہم کمزور ہیں تو ہم جرح فزع کریں گے اور المذکرہ کی جینیں چلا دیں گے تا آنکہ ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ سب بیکار ہے پھر تو پوری مایوسی ہم پر طاری ہو جائیگی۔

شنیڈ کو یاس کے میدان اور اس کے انجام کی طرف بڑی مشکل پڑی اور بیات میں انھوں نے اکثر بیانات ایسے پائے ہیں کہ مایوسی سے ایک جذبہ اور لے زور دار توانائی ہماری جدوجہد کو ہم پہنچتی ہے اور وہ مایوسی کے چار قانون بیان کرتے ہیں (۱) مایوسی کا میدان یہ ہے کہ ایک توانائی پیدا ہو جو ہمیں آویزم میں جس سے نہایت حظ ناک اور موہوم کاموں پر اذام کیا جاتا ہے (۲) یاس جملہ امید کو آرزو سے

خارج کر دیتی ہے اور اب وقت یا سبید اہوتی ہے جب کوئی امید باقی نہ رہے۔ (۳۱) یلوسی میلان رکھتی ہے کہ آرزو کو ضعیف کر دے اور اس کی جرأت فنا ہو جائے۔ لیکن پہلے قانون کا بیان ہے کہ ناامیدی آرزو میں ایک توانائی کو ابھار دیتی ہے لہذا چوتھے قانون کی ضرورت ہے تاکہ وہ درمیان ان دو متناقض بیانیوں کے توافقی پیدا کرے۔ اس کے بعد ہم (شنید) کے بیان میں مایہ یڑھتے ہیں (۳۲) یلوسی کا میلان ہے کہ اس آرزو کو کمزور کر دے جس نے اس کا اثر لبا ہے اور قوت دیتی ہے اس آرزو کو جو اس پر غالب رہی ہے۔ یہ بیان دو رنگ چلا گیا ہے آرزو میں اور ان کے جذبات کو باجمہر ہو گئے ہیں۔ ہم سے چاہا جاتا ہے کہ ہم مایوسی کو ایک جدید قوت سمجھیں جس کے ساتھ ابتدائی آرزو (جس کے نظام کا یہ ایک جز کہا گیا ہے) اس طرح ایک اسے تنازع کے باہر داخل ہوتی ہے جیسے دو شخصوں کا باہمی لڑنا جھگڑنا۔ ابتدائی آرزو کو کشش کرتی ہے اس جدید قوت کے مقابلہ میں اور یا تو اس کو جذب کر لیتی ہے اور اپنے ساتھ ملا لیتی ہے یا مایوس ہو کے اس میں فنا ہو جاتی ہے اور ہم یہ خیال کرنے کے لئے جھوڑ دے جانے میں کہ جذبہ یلوسی کا غالب آئے۔ اور پھر ڈری ہوئے آرزو پر خوش اور بالکل ہو رہا ہے صحیح تو صبح ان احوال کے حال چلن کی جس نے ایسے عموماً کو حاکم کر دیا ہے اس کی جرأت گمراہی، نزاکت حسب ذیل ہے۔ جب تک کوئی امکان مقصد کے حاصل ہونے کا نظر آتا ہے ہم ہوشیاری کے ساتھ اپنے مقررہ ہوئے منفعہ پر چلتے ہیں ہم اپنے افعال موقع کے مناسب کر لیتے ہیں ہر قدم پر خیال میں اندیشہ لگا رہتا ہے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل دور اندیشیاں یکا ٹھہریں مکن ہے کہ دل پر قابو نہ رہے ہماری عقلی کوششیں سستی آجائے ہم اس حالت میں اپنے آپ کو خام جبلت کے اوپر ڈال دیتے ہیں جو ہماری کل کوششوں کے تحت میں ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ہم بلا مقصد اور بلا شور جانوروں کی خالص جبلت سے حرکت مذہبوی سی کرتے ہیں ہماری طبی باری جب ایسا نازک وقت آجاتا ہے جسکو میں نے قبل ازیں فرض کیا ہے مکن ہے کہ اپنے سامان کو پھینک دیں اور ان کو جہاں کہہ کر کے پرزے پرزے کر ڈالیں ہر شخص مضطربانہ حرکات کا مرتکب ہو جس کو ہم یلوسی کی لاشوری جرأت کہتے ہیں۔ لیکن اگر یہ جرأت

تکملہ اس حوالے سے اس کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ عالمہ بحث میں ہماری ستارہ محاورات کا دل صحت حوالہ ہے۔

(مثلاً ہے ستارے کے لئے حوالہ جائز ہیں اور وہ ان کے لئے ہیں) یلوسی سے کس طرح امید کو خارج کر سکتی ہے۔

جبکہ اس کا یہ اہوا سی وقت مکن ہے حکم تمام آرزوئیں خارج ہو چکی ہوں ۱۲ مترحم

ہے تو یہ پیمانہ جرأت ہے جو ہاتھ پاؤں ہا بے بر مجبور ہوتا ہے۔ ہمیں جلی فوسٹ یا غصہ ہے۔ ہیوم نے ایک قانون خواہش کا بیان کیا ہے جو مایوسی کے رخ کو واضح کرتا ہے۔ اس (ہیوم) نے لکھا ہے: ”جو میں ہم اپنی خواہش کی تسلی کے عدم امکان سے آگاہ ہونے پس فوراً خواہش فنا ہو جاتی ہے۔“ یہ ساریاں شاید بہت بعد ہو گئیں۔ حقیقت میں مبالغہ کرنا ہے۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ہم کو حقائق اپنے مقصود کا حاصل ہونا ناممکن معلوم ہو تو ہماری تمام کوششیں اس کے بعد ہی ختم ہو جاتی ہیں۔ مقصود کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی نہ اس کے لئے جدوجہد کرتے ہیں۔ ہمارا انداز بالکل مکرر تامل کرنے کا ہو جاتا ہے مگر خواہش افسوس کی مخصوص شکل میں زندہ رہتی ہے۔ مرضی کر دے کہ تم نے کسی دوست کو حوشکلات میں مبتلا ہے لیکن اتنی تاخیر کی یا ماکانی کوشش کی کہ وہ مصیبتوں سے مغلوب ہو کر کہیں مر جائے تمہاری آرزو کلیہً فرو ہو جاتی۔ ایک مہرے سے وہ اذیت ہو جاتی ہے جیسی بھی نہ ہوئی تھی۔ غم کہتے ہو ”مٹھکو حسرت رہ گئی کہ میں نے کچھ اور بھی کیا ہوتا فوراً آئادہ ہو گیا ہوتا! اس سے تمہاری آرزو کا استقلال ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اب کچھ نہیں کر سکتا تم کو ان سب امور کا خیال ہے جو تم کرتے اگر تم فوری ضرورت کو سمجھ لینے اور ہر ایسا خیال جس سے تمہاری آرزو کا اظہار ہوتا ہے اس پر کھوئی ہوئی اور روکی ہوئی آرزو کے رنج کا رنگ چڑھا ہوا ہے جس کی عرض غایت اب حاصل نہیں ہو سکتی یہی افسوس ہے اور اگر کلامت نفس کی اس حالت میں داخل ہو جائے تو یہ پشیمانی سے ہے۔

بس مایوسی وہ نقطۂ انقلاب ہے جہاں تہ ہمارا آئیدہ پر نظر کرنا ترک ہو جاتا ہے بلکہ اس کے عوض گزشتہ کا خیال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ممنوع آرزو کا تصور ہوتا ہے یہی حسرت و افسوس ہے۔ ہمارے قطبی جماعت جب اپنے خیالوں میں موت کے منتظر بنتی ہے اگر وہ لوگ بالکل زار و زبوں نہیں ہیں تو حسرت افسوس سے بھرے ہوئے ہوں گے۔ حسرت تو یہ کہ اٹھوں نے یہ کیوں نہ کیا اور وہ کیوں نہ کیا وہ اس طرف پلٹنے کے لئے اس سے پہلے کیوں نہ اٹھ کھڑے ہوئے افسوس یہ کہ اٹھوں نے غوراک کا ذخیرہ ٹھوڑے فاصلے سے کیوں نہ رکھا افسوس ان متعدد امور کا جس سے کامیابی اور ناکامی میں فرق ہو جاتا۔ لیکن افسوس کوئی جدید قوت نہیں ہے

جس کا اضافہ ابتدائی خواہش پر ہوا ہوشل اعتماد یا امید تشویش ناامیدی اور یاس کے۔ ہم نے اب تک مشتق جذبات پر غور کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ کسی شدید خواہش کے ساتھ رہتے ہیں لیکن یہ جاننا چاہیے کہ خفیف صورتوں میں وہ حالتیں حسیّت کی ہمارے ادنیٰ ترین کوششوں کے ساتھ رہتی ہیں اور ان میں خصوصیت پیدا کرتی ہیں۔ مثلاً تم سمجھو کہ صبح کی ریل گاڑی بوٹھر کو جانے والی ہے اس کے لئے ابھی کافی وقت ہے۔ وقت بہت ہے لہذا تم اطمینان کے ساتھ جا رہے ہو تم کو یقین ہے کہ ریل ملے گی۔ اب تم کو یاد آئے کہ تمھاری گھڑی کئی روز سے ٹھیک نہیں رہی اور تم اور لوگوں کو دیکھتے ہو کہ وہ جلد جلد اسٹیشن کو جا رہے ہیں اب اطمینان سے امید بدل جاتی ہے یا سنا عاز زبان میں یوں کہیں گے کہ امید نے اطمینان کو جھکا دیا؟ تم ایک راگمیر سے وقت دریافت کرتے ہو اور اس کے بیان سے تمھاری گھڑی مست ہے امید تشویش سے بدل جاتی ہے اور اب تم کوئی اکہ یا گاڑی وغیرہ تلاش کرتے ہو تاکہ راہ جلد تر ملے جو جائے گرجے گا گھڑیاں راگمیر کی رائے کی تصدیق کرتا ہے اب تشویش ناامیدی سے بدل جاتی ہے اب جلدی طے نہیں کوئی فائدہ نہیں ہے ریل کے ملنے کا بہت کم احتمال ہے۔ دور سے تم دیکھتے ہو کہ گاڑی آگئی اور ناامیدی یاس مٹی ہو جاتی ہے اور جب روانگی کی سیٹی ہو جاتی ہے تو یاس کلی افسوس ہو جاتی ہے ٹھیک اسی نسبت سے جس قدر تمھاری خواہش ریل کے ملنے کی شدید ہوگی اسی نسبت سے ان جذبات کی شدت بھی ہوگی۔

گذشتہ بحث کے پر تو پر میں چند الفاظ اضافہ کروں گا جس کا بیان باب پنجم میں ہوا تھا خوشی اور غم کے باب میں کیونکہ یہ دونوں جذبے قریبی نسبت رکھتے ہیں اس بحث سے جو صفحات گذشتہ میں کی گئی ہے۔

تشنہ غم کو ابتدائی جذبات سے سمجھتے ہیں اور یہ کہ وہ سیرت کی بڑی قوتوں سے ہے۔ میں یہ ماننا ہوں کہ غم ایک مشتق جذبہ ہے۔ آرزو کے تاملی جذبات سے یعنی المختصر یہ درحقیقت ایک خاص صورت حسرت کی ہے جو کہ محبت کے وجدان سے پیدا ہوتی ہے لہذا افسوس کی ایک مارک حالت ہے۔ بہت ہی اکثر یہ اور خدائی

موقع حسرت کا کسی ایسے شخص کی موت سے ہوتا ہے جس سے ہم محبت کرتے ہوں بغور
 کہ کسی بچے کی مہلک بیماری کی یے دریے حالتوں پر جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ایسا بچہ
 جس سے ہم کو بہت محبت ہو جب بچہ کامل صحت کی حالت میں ہو محبت یہ چاہتی ہے
 کہ بچہ صحیح و سالم رہے اس حالت سے نت نیا اطمینان ہوتا ہے اور مجتہد زحمات بجالائے
 جاتے ہیں اور آثار محبت کے اس کی طرف سے بھی مسرت کا باعث ہوتے ہیں جو کام اعتماد
 کے ساتھ کئے جاتے ہیں یہ وجدان ان پر آمادہ کرتا ہے یہ میرے نزدیک اطمینان کی صورتیں
 ہیں جو رنگ و رنگ سے جلوہ نا ہوتی ہیں یہ مسرت سے بالمال غلیبت ہے اور اس کے
 ساتھ ہی شفقت بھی لگی رہتی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ آرزو کو روز افزوں طمانیت
 حاصل ہوتی رہتی ہے جب تک کوئی مانع دیرمیش نہیں ہوتا۔ بچے کو خفیف ناسازی مزاج کی
 عارض ہوتی ہے ہم کو امید ہے کہ وہ بہت جلد اچھا ہو جائیگا ہماری شفقت اس پر زیادہ
 ہو جاتی ہے اسکی بعد وہ اچھا نہیں ہوتا بلکہ حالت خراب ہو جاتی ہے ہم پریشان ہو جاتے
 ہیں کبھی امید ہوتی ہے کبھی یاس اور اب یاس غالب ہوتی جاتی ہے جیسی جیسی اس سمجھ سے
 بیمار کی قوت کم ہوتی جاتی ہے وہ بالکل ناواں ہو جاتا ہے اور مرض کے آثار نازک
 ہوتا ہے۔ اب صاف ظاہر ہے کہ وہ جی نہیں سکتا اور ہم کو یاس ہو جاتی ہے وہ
 مرجا ہے۔ ناامیدی کی جھلک کلی یاس لے لیتی ہے اور حسرت و افسوس کی حالت ہو جاتی
 ہے کیونکہ ہمارا انداز امید افزا نہیں ہے بلکہ دل ہی دل میں کڑھنے کی ہے۔ اب آرزو
 کو کم کرنے پر آمادہ نہیں کرتی طلبی رجحانات وجدان کے خصوصاً اس کی حفاظت کا جو سن
 ابھی تک ہمارے دل کو ایسے موضوع میں مصروف رکھنا چاہتا ہے ہم اس خیال کو ترک
 نہیں کر سکتے ہم خود بھی چھوڑنا نہیں چاہتے اگر ایسا ممکن ہوتا ہم اپنے غم کو سب زبردست
 دہا رہا رہی جان کے ساتھ ہے کیونکہ دیکھ کر گہرا مگر محبت کا وجدان زندہ ہے اور اس کے
 تقاضے برابر جاری ہیں تسکین کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے درد ہوتا ہے۔ ہم کو
 افسوس ہے کہ ہم نے یہ نہ کیا اور وہ نہ کیا افسوس فلاں اقصیا طمانہ کی لگی فلاں علاج میں
 سستی ہوئی۔ اب غم ایک نازک افسوس سے مجھے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو کبھی اس
 جذبے کا تجربہ نہیں ہوتا جس کو حزن کہتے ہیں باسٹنا اس حالت کے جس کا تعلق عشق
 کے وجدان سے ہے اور کامل ماحسن ان نغاضوں کی جن کا ظہور کسی اور طرح ممکن

نہیں ہے الا یہ کہ موضوع فنا ہو جائے ۔

اگر یہ سچ ہو تو صاف صاف یہ ہے کہ غم ابتدائی نہیں ہے بلکہ مشتق جذبہ ہے اور مثل اور ایسے ہی جذبات کے تامل اور مکر تامل پر شامل ہے ۔ یہ کسی نوعی طلبی میلان سے نہیں پیدا ہوتا اس کا کوئی تقاضا یا رجحان ذاتی نہیں ہے یہ بذات خود قوت نہیں ہے اور چونکہ اس کا کوئی میلان نہیں ہے یہ محبت کے وجدان میں منتظم نہیں ہو سکتا اور نہ کراہت ہی میں (جس کو شنید نے مانا ہے) شنید کا بیان ہے کہ غم میں تین جداگانہ رجحان ہیں (۱) مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کرنا (۲) اپنے معروض سے چمٹے رہنا اور اس کے بغیر تسلی قبول نہ کرنا ۔ (۳) اس کے معروض کو بحال کرنا رجحانات مذکورہ سے پہلا اور دوسرا ایک دوسرے کا ضد ہے اور ان میں منافات ہے ۔ معروض سے چمٹے رہنا اور اس کو بحال کرنا یہ رجحان شفقت کا ہے وجدان کے ساتھ منظم ہے ۔ مدد اور تسلی کے لئے چلانے کا رجحان جب ہماری قومیں کلیتہً اکابر ہو جائیں بلا شک اکثر رنج میں ہوتا ہے لیکن ہر کہتا ہوں کہ اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ابتدائی جلی میلان کا اظہار ہے اوائل کے ابواب میں جس نے اس کے جداگانہ امتیاز سے غفلت کی تھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رجحان اس وقت ظہور کرتا ہے جب کبھی ہماری قوت غصہ کے حاصل کرنے کے لئے ہم جس کے پیچھے پڑے ہوں کلیتہً ناکافی ثابت ہوتی ہے ۔ اس کا کوئی مضائقہ نہیں کہ طلب کی ماہیت کیا ہے جو ہم میں کام کرتی ہے ۔ اس تقاضے کا کام کرنا کہ مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کر بجائے ظاہراً ایک صحیح ابتدائی جذبے کے ساتھ ہوتا ہے جس کو شاید مصیبت کہنا بجا اور درست ہے ۔ یہ ہی جذبہ ہے جس کو بچہ اکثر دل کھول کے کام میں لایا کرتا ہے جب وہ چلا کے روتا ہے اور چیختا ہے ۔ ہم اس کے برہم دنی آثار کو دبا دیتے ہیں لیکن اگرچہ ہم نالہ و فریاد کو روکیں یا اون کو صرف ایک آہ سے بدل لیں لیکن ہم انسان سے آسو بھر آنے کو نہیں روک سکتے جو کہ اس جلی اظہار کا ایک جز ہے اور سخت سے سخت مرد جبکہ اس چیز کی تلاش میں جس کی سخت آرزو ہے اپنی طاقت کی حد کو پہنچے مکن ہے کہ بالکل درماندہ ہو جائے اور کھلم کھلا آہ و فغاں کرے یا خدا سے چلا کے فریاد کرے ۔

شنیدہ یکے کے رنج کو بیان کرتا ہے اس حالت میں جبکہ اس کا کھلو مار دیتی چھین لیں۔ لیکن یہ جذبہ اس صورت میں جبکہ منسوب غالب بہ ہو میری رائے ناقص میں مصیبت کا جذبہ ہے اور عموماً اس کے سلسلے میں ایسے موقع پر غضب کا یہاں ہے جب بچے کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے غصہ کرنے سے کام نہ لیتا۔ کایہ اس کے افسوس لگتے ہیں اور وہ چیخ کے رونے لگتا ہے۔

شنیدہ اس بات کو مانتے ہیں کہ نفرت میں بھی مثل محبت کے غم بہا ہوتا ہے جیسا کہ نفرت کا معروض بھلا چکا اور سرسبز نظر آتا ہے۔ میرے نزدیک یہ لفظ کے لحاظ استعمال سے یا کم از کم استعمال میں سہل انگاری ہے ہم کو چاہئے کہ اس غفلت سے احتساب کریں۔ کیونکہ نفسیات کے اس مشکل ترین شعبہ کے سمجھنے اور جمہوری انفاق کے لئے اصطلاحات کی سختی سے بابتی کرنا اور انکو ٹھیک معنی میں استعمال کرنا لازم ہے۔ علمائے فن کا یہ منسوب ہے کہ الفاظ کو خاص مفہام میں استعمال کریں جن الفاظ سے تاوہ نام میں ہماری جذبی حالتیں بیان ہوتی ہیں اور ان میں جو باریک فرق ہیں انکا لحاظ نہیں کیا جاتا نہ یہ کہ باریک تر مفہام کے فرق سے غفلت کی جائے جبکہ لئے تقریباً مرادف الفاظ پائے جاتے ہیں۔

پس یہ ایسا التماس ہے کہ ہماری حسابات کی حالت کہ جب ہم اپنے اس حس سے ہم کو نفرت ہو کا میاب اور کامروادیکھیں غم نہ کہنا چاہئے بلکہ محسوس یا مابہ جھجھلاہٹ کہنا چاہئے۔ رحبت بھی گزشتہ نال کے جذبات سے آرزو کی ہے لیکن نفرت کی خواہش خواہش بربادی خواہش تزل یا کسی طرح سے نفرت زدہ کا زوال بھی ایک صورت۔ افسوس کی ہے ایسا افسوس جس میں شفقت کا کوئی عنصر شامل نہیں ہے بلکہ برباد شدہ غضب اور بڑھے ہوئے خوف کی تلخی ہے۔ اور اگر نفرت زو معروض کے خلاف عمل کر رہے ہوں اپنی پوری قوت کے ساتھ اور اپنی رساکوشنوں کا فنا ہو جانا معلوم کریں اس حیثیت میں ایک عنصر مصیبت کا بھی داخل ہے جس کا اظہار شاہد اشکباری گریہ وزاری سے ہوا شور فریاد بلند کیا جائے۔

اب میں ایک اعتراض کی طرف رجوع کرنا ہوں مکن ہے کہ یہ اعتراض خواہش کے جذبات کی اس سادہ توجہ پر اوٹھا جائے۔ ایک ابتدائی باب میں کہا گیا تھا کہ

ہم اکثر کہا کرتے ہیں اور ٹھیک کہتے ہیں کہ فلاں شخص بو دے پن باخالف ہونے کا ہنسی کا ہر چیز کی ٹوہ لینے کا فرد تنی کا یا خود نمائی کا میلان رکھتا ہے۔ لفظ میلان یہاں وسیع تر مفہوم کے لئے کہا گیا ہے یعنی شخص کے طبعی میلانات کے مجموعے کے لئے اور تخصیصی صفت سے ظاہر ہوتا ہے غالبہ کسی ایک کا ابتدائی انفعالی طلبی میلانات سے۔ بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم اسی طرح صحیح طور سے امیدوار تشویش ناک یا یا یوس میلان بھی کہہ سکتے ہیں اور سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ درست استعمال الفاظ کا ہے۔ کیا اس سے ٹنڈ کے مسئلہ کا جو اثر نہیں پایا جاتا کہ ہر ایک ان جذبات سے پیدا ہوتا ہے اپنے خاص پیدائشی میلان سے اور ابتدائی میلان اسی معنی سے جس معنی سے خوف غضب کراہت شفقت استفسار (ٹوہ) اور حسیت ذاتی مثبت ہو خواہ منفی ۹۔ اگر ایک انسان میں بو دے پن یا مضحک میلان اس وجہ سے ہو کہ یہ خصوصیت موقوف ہے بڑی قوت پر یا آسانی سے تحریک قبول کرنے پر خوف یا غضب کے میلان کے تو کیا ہم تسلیم کریں کہ ایک انسان میں امید کے میلان یا یا یوس کے میلان کا اپنی خصوصیت اسی طریق سے پیدائشی لطافت پر تحریک پذیری کے میلان امید یا یوس کے موقوف ہے۔ ۹

یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ عام استعمال مجاور زبان کا اس کو جائز ثابت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ درست ہے یعنی موازات خواہش کے جذبات کی ابتدائی جذبات کے ساتھ لیکن ہم کو مجاور و عوام کو زیادہ اہمیت نہ دینا چاہیے۔ اگر واقعات کی توجہ زیادہ سلاست اور سادگی سے ہو سکے تو ہم مجاور و عام کی شہادت کا کچھ اعتبار نہ کریں گے اور سلیس توجہ کو مان لینا چاہیے۔ ادلائیں اس بات کو تسلیم کرنا ہوں کہ شخصی خصوصیتیں جن پر غور کیا جا رہا ہے مثلاً ناامیدی اور تشویش کو اکو مزاج کی خصوصیتیں کہنا زیادہ مناسب ہے بہ نسبت میلان کہنے کے۔ میں کہتا ہوں کہ ہم ایک آدمی کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہنسی یا بو دے پن کا میلان رکھتا ہے لیکن اعتبار یا امید دار یا یوس مزاج ہے۔ پس اگر یہ جذبات اور اس کے متعلق خصوصیتیں مزاج کی ہر ایک کی اصل اسی کے پیدائشی میلان میں داخل ہے مثلاً ابتدائی جذبات کے تو ہم کو توقع رکھنا چاہیے کہ وہ متعلق غیر است ہیں۔ ابتدائی جذبات مستقلانہ متغیر ہوتے ہیں

۱۰۔ مستقل غیر است یہ اصطلاح علم جبر و مقابلہ بلکہ احصائے کلیات و جزئیات سے لیگی مستقل

یعنی ان میں سے ہر ایک کی پیدائشی شدت اور تحریک پذیری ہر انسان میں جداگانہ ہے لیکن بدلتے بدلتے مشتق جذبات نہیں ہیں۔ امیدوار ان مزاج ادنی درجہ کا اطمینانی مزاج ہے یا یوسانہ مزاج کو تقریبی نسبت ہے کلی یاس کے مزاج سے اور اس کے ساتھ اس کا تعلق ایسا ہے کہ وہ ادنی درجے کا انرا سی رحمان کا ہے۔ درآنحالیکہ تنوس مزاج امیدوار اور یوس کے بین بین واقع ہے اور ہر طرح کی تدبیر درمیان طرفین کے بڑتی ہے یسے اطمینان اور یاس کلی کے درمیان۔

لیکن مزاج کی اور صورتیں بھی ہیں قائم مزاج اور منلون یا بدلنے والا مزاج اور ایک سلسلہ پیدائشی اختلافات کا موجود ہے جس کے طرفین الفاظ شدہ مزاج ہموار بردبار مزاج سے بیان کئے جانے ہیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ مزاج کی خصوصیتیں جو کہ خصوصیت سے وہی عطایا میں بہت اہم ہیں سیرت کے نعین کے لئے جو ہر انسان کی سیرت کی تکمیل کے اثنائیں زندگی بھر بکایہ خصوصیت کے ساتھ جوانی میں۔ تو پھر ہرسم اس کی توجیہ کس طرح کریں؟ میں یہ سمجھنا ہوں کہ مسٹر تنیڈ بھی تلون مزاجی کو کسی خاص پیدائشی میلان تلون مزاجی سے اور نہ قائم مزاجی کو اور نہ شدت کو برابری کو ان کے متعلق خاص میلانات سے منسوب کریں گے جن میں سے کوئی بھی ان ابتدائی انفعالی طلبی میلانات سے غیر متناسب طور سے قوی نہیں ہے۔ یہ لوگ ممکن ہے مزاج کے اعتبار سے بہت فرق رکھتے ہوں۔

خاص مثال (اجزائے موثر) مزاج کے ظاہر اتین قسم کے معلوم ہوتے ہیں اولاً طلبی رجحانات اگرچہ برابر وزن رکھتے ہوں خواہ کل قوی ہوں خواہ کل ضعیف یا کوئی ایک یا سب ادنی میں کسی درمیانی مقام پر ہوں ضعف و قوت کی میزان میں۔ دوسرے اپنی شدت سے علیحدہ ممکن ہے کہ بے حد استقلال رکھتے ہوں یا کم تر۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۲۹۔ میٹر اس رقم کو کہتے ہیں جو خود نہیں بدلتی مگر اس کی قیمتیں بدلا کرتی اس کے ساتھ تاج مغبرات ملے رہے ہیں جن کی قیمت متسل یا متبوع میٹر کے ساتھ بدلجایا کرتی ہے مثلاً مسادات لا + ع = م اس صورت میں لا متسل میر ہے اور ع ادا کا تاج ہے جب لا کی قیمت بدلے گی ہمزہ کی قیمت بھی بدلجائیگی ۱۱ مترجم

استوار اور مطمئن مزاج وہ ہے جو کہ پیدا ہوتا ہے ترتیب سے اعلیٰ درجہ کی شدت اور استقلال سے جس میں تاثر کی قابلیت اقل قلیل ہو۔ (۲۱) بہت متلون اور سطحی مزاج یہ پیدا ہوتا ہے اول کی عکس ترکیب سے یعنی اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر مع ادنیٰ درجہ کی شدت اور استقلال کے (۳۱) ترکیب اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر اور اعلیٰ شدت سے مع ادنیٰ استقلال اس سے تند اور غیر مستقل مزاج پیدا ہوتا ہے اس قسم کا شخص کبھی مطمئن ہوتا ہے امید کے ساتھ کبھی ناامید ہوتا ہے کلتی یاس کے ساتھ۔ (۴۱) مابوس مزاج وہ ہے جس میں ترکیب ادنیٰ تاثر اور استقلال کی مع اعلیٰ شدت کے ہوتی ہے (۵۱) اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر استقلال عظیم کے ساتھ مرکب ہو کے اور ادنیٰ شدت جس سے تشویش مزاجی پیدا ہوتی ہے۔ (۶۱) امید وار مزاج پیدا ہوتا ہے تینوں صفتوں کے اعلیٰ مدارج کیساتھ مرکب ہونے سے (۷۱) بار بار مزاج میں ترکیب اعلیٰ درجہ کے استقلال مع ادنیٰ شدت اور قبول تاثر کے۔ اور (۸۱) تینوں صفوں کے ادنیٰ مدارج کی ترکیب سے اضمحلالی مزاج یا کاہل و جو دیاست مزاج پیدا ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم دو اور پیدائشی خصوصیتیں شناخت کریں ابک تو وہ جس پر سنج سے زیادہ خوشی کا اثر ہو اور دوسرا اس کا عکس بشاید ان سے عمدہ نہ تو جویہ امید وار اور مابوس مزاجوں کی ہو سکتی ہے اور ان کی توضیح کے لئے ان کی ضرورت ہے۔

اگر مذکورہ بالا توجیہ خصوصیات مزاج کی تقریباً درست ہو حجت محاورۂ عام سے امید وار تشویش ناک یا مابوس میلانات کے باب میں وزنی یا موثر سمجھی جائے خلاف میں اس رائے کے حتمی جذبہ کی ماہیت کے متعلق ہے جس کی طرف اس باب میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اس رائے کے خلاف ایک اعتراض اٹھایا جاسکتا ہے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ

بنفید حاشیہ صفحہ ۴۳۱۔ اور آخر کی ترتیب اول کی بالکل عکس ہے پھر معاد اور
دستِ مع اب یہ دیکھا ہے کہ ان میں کے لفظ مابوسی ہیں اور کے بے معنی یہ صعب علم
لغت کا ہے ۴۴ م

سطحی سے مراد ہے اوپر پائیں حقائق کی تک نہ پہنچی ہوں ۴۴ مترجم

اگر امید اور ناامیدی اور یاس کلی اور دوسرے مشتق جذبات اگر طبعی قوتیں نہیں ہیں جو خیال کو قائم رکھتی ہیں اور فعل پر قابو رکھتی ہیں تو انکا اور کیا کام ہوگا؟ ہم کو ان سے کیا فائدہ ہے؟ یہ صورت ایک زیادہ وسیع سوال کی ہے جو تمام جذبات کے باب میں کیا جاسکتا ہے اگر ان کو کہ وہ اسلوب تجربہ کے ہیں۔ اور بلاشبہ یہ سوال کیا ہی گیا ہے۔ اس سے زیادہ عام صورت میں تجربہ کے اشعار کے مارے میں عموماً سوال کی اس وسیع صورت سے قطع نظر کر کے جو کہ اتنی اور مشتق جذبات دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ میں یہ کہتا ہوں یہ خدا کا۔ اسلوب حیثیت کے جو اپنی صفات کے اعتبار سے اعتبار رکھتی ہیں تلخوہم ابتدائی جذبات کہتے ہیں اور انکا خاص وظیفہ یا قبل یہ ہے کہ وہ مخلوق جس کو اس کا بحر ہوتا ہے اس قابل ہو اپنی ذاتی حالت اور رجحان کو تجربہ کے وقت پہچانے اور ایسی نوع کے مخلوقات کی حالت اور رجحان کو بھی ہم قہمیت اطوار پر قابو رکھنے کے لئے ایسے ارادے صفت جداگانہ اسالیب حیثیت کی ملاحظہ کر سکتے ہیں اگر ہم درن در کہ باب انسان، ایک جانور جس کے جبلتی جوابی افعال اٹھارے کئے تھے بغیر کسی ایسی رفاقت کے جس میں مختلف جبلتی اسلوب اطوار کے اٹھارے کئے تھے بغیر کسی صبح کی تغیر حیثیت کے یا جس میں تمام جبلتی جوابی افعال کے ساتھ اسی صفت کی حیثیت لگی ہوئی تھی ایک کلیۃ عام حیثیت بذاتی تحریک کی بغیر خاص اختلافات صفت کے۔ یہ ظاہر نہیں ہے کہ ایسا مخلوق بالکل پیچھے رہ جائیگا مقابلہ ایسے شخص کے جس میں تحریک کا پر تو شعور میں ہو بسبب کسی خاص صفت حیثیت کے؟ کیونکہ اس پچھلے شخص نے ان صفت حیثیت کو پہچاننا سیکھ لیتا ہے اور ان کے ذریعہ سے فعل کے رجحان سے بھی آگاہ ہو جائیگا اور یہ پہلا ضروری قدم ہے فعل کے بقائمانہ تصرف کی سمت میں۔ دوسرا مخلوق اپنے آپ کو یا سنے کا کہ جو قدم وہ اٹھاتا ہے جبلتی اطوار کے سلسلہ میں بغیر کسی قوت پیش بینی آئندہ ہیئت کے اور بغیر کسی اسکاں مزاحمت تصرف یا تغیر افعال کے۔ صفتیں ابتدائی جذبات کی اس کام کی ہیں۔ میرے نزدیک تاکہ ذہن یا عقل کا جبلت پر قابو ہو جائے اور اس طرح شروع ہو جاتا ہے قیام تصرف کا جو کہ کامل سیرت میں تقریباً پورا ہوتا ہے۔ یہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ بذاتی صفات اس وظیفہ (تفعل) کے تحت میں خدمت کرتے ہیں اور ہمارے ذات میں انکا ہونا ضروری

کسی شخص کو نما، غضب یا توں کی بیداری کا اپنی ذات میں حس ہوتا ہے جب کسی دوسرے شخص کی خصلت ہے تہدید کرتی ہے اور کہتی ہے۔ اب میں اپنی ذات کی سخت گرفت کوڑگا اور قافو رکھوں گا۔ کیونکہ جذبہ بی عفت ہمہنی بیاں ہے مسم افعال کا حس کے اظہار کی ہم جلی قابض رکھتے ہیں ایسے افعال کے رجحانات کے روکے اور اس پر فساد بولنے کی صلاحیت کسی حد تک ہم کو حاصل ہے۔ اور اگرچہ یہ زیادہ دستور ہے جانور کے ذہن کا جس اس قسم کے عمل میں بیان ہو سکے ہم یہ ان سکتے ہیں کہ ادنیٰ ہمواری اور اسی طرح میں جذبی تجربہ جانور کا اس تفصیل خدمت کرتا ہے۔ اگر ہم غور کریں کہ انسانوں میں اور جمہ اجتہاد پسند حیوانات، ایسے جوابی افعال کے واسطے اور ہم میں جو ابتدائی ہمد دی کے رجحان کے باعث سے واقع ہوتے ہیں تو ہم کو معلوم ہو کہ جذبی صفات ہماری ذات میں اس صلاحیت کے پیدا کرنے میں اصلاً شریک ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے ہی نوع کے حالات کو سمجھ سکتا ہے اور اسی لئے ہم کسی حد تک اپنے ہی نوع کے مافی الصمیم کو سمجھ کے اپنے آپ کو ایسے افعال کے موافق بنا لیتے ہیں جن کا ان سے ظہور ہونے والا ہو۔ اس کا معلوم کرنا دشوار ہے کہ ہم کو ہمداد بصیرت اپنے ہی نوع کے ذہنوں اور دلوں کی کس طور سے حاصل ہو جانی ہے اگر ہم کو ایسی استعداد حاصل نہ ہو جس سے نوعی صفات جذبہ کے اور ابتدائی رجحان کا تجربہ ہو سکے۔ حالانکہ ہم ہر وی آئنا اپنے ہی نوع کے مشابہہ کر لے ہوں۔

مشق جذبات کے باب میں بھی یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ انسان کی حیات میں ایسی ہی تفصیل کی خدمت کرتے ہیں اگرچہ حیوانی عالم میں ان کا دفع محض بالکل انتہائی ہو۔



غَاظُ نَامِ عَالِي نَفْسِيَا

صفحہ	سَطَر	غَلَط	صحفہ	سَطَر	غَلَط	صحفہ
۱	۲	۳	۱	۲	۳	۲
۳	۴	۵	۶۹	۸	۹	۱۰
۴	۵	۶	۸۱	۸	۹	۱۰
۸	۵	۶	۹۶	۲۰	۲۱	۲۲
۹	۱۲	۱۳	۱۰۰	۱۸	۱۹	۲۰
۱۰	۳	۴	۱۱۸	۱۱۸	۱۱۸	۱۱۸
۱۳	۲۲	۲۳	۱۲۵	۲۲	۲۳	۲۴
۱۵	۱۲	۱۳	۱۳۶	۱۶	۱۷	۱۸
۱۸	۱	۲	۱۸۳	۴	۵	۶
۱۹	۵	۶	۱۸۳	۴	۵	۶
۲۰	۸	۹	۱۹۳	۱۰	۱۱	۱۲
۲۷	۱۰	۱۱	۲۲۵	۲۰	۲۱	۲۲
۲۹	۱۹	۲۰	۲۳۰	۲۰	۲۱	۲۲
۶۰	۱۹	۲۰	۲۳۲	۱۶	۱۷	۱۸
۶۲	۲۴	۲۵	۲۴۵	۳	۴	۵
۶۵	۱۲۸۲	۱۲۸۲	۱۲-۸۲	۹	۱۰	۱۱
۶۶	۱۲۸۲	۱۲۸۲	۱۲-۸۲	۹	۱۰	۱۱

صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
۲۴۵	۱۷	خواب سی	خواب کی سی	۳۳۸	۱۰	فعل فعل میں	فعل میں
۲۴۶	۲۳	بنیگ	ٹینک	۱۵	۱۵	دشوار گزار	دشوار گزار
۲۴۷	۱	فصل دوم	حصہ یا فصل دوم	۳۵۰	۱۲	دفاع	دفاع
۲۴۸	۲	ور	اور	۳۵۱	۱۲	آسا	آسا
۲۴۹	۶	اس سب	ان سب	۳۵۲	۱۲	تقین	تقین
۲۵۰	۲۳	جایان	جایان	۳۵۳	۱۲	مصنف	مصنف
۲۵۱	۲۴	تائید ہوتی ہے	تائید	۳۵۴	۱۲	مصنف	مصنف
۲۵۲	۸	ترقی اور جدلی	نرمی اور جدلی	۳۵۵	۲۳	شہوانی ہے	شہوانی ہے
۲۵۳	۳	میں بتا دیا گیا	میں یہ بتا دیا گیا	۳۵۶	۲۱	کا جو	کا جو
۲۵۴	۱۲	باب یازدہم	باب دوازہم	۳۵۷	۹	کس	کس
۲۵۵	۱۳	جذبہ ویر	جذبہ اور	۳۵۸	۱۲	پروفیسر	پروفیسر
۲۵۶	۱۴	قابو میں رکھنے	قابو رکھنے	۳۵۹	۲۰	مصنف	مصنف
۲۵۷	۵	انسانوں کے	انسان کے	۳۶۰	۲۱	شیریں ذاتت	شیریں ذاتت
۲۵۸	۲۲	امریکیس	امریکیس	۳۶۱	۱۱	عمل کا	عمل کا
۲۵۹	۱۳	خط	خط	۳۶۲	۱۲	بادل ناخواستہ	بادل ناخواستہ
۲۶۰	۱۴	بڑی	بڑی	۳۶۳	۱۳	استحضار	استحضار
۲۶۱	۱۵	انماز خیالات	انماز خیالات	۳۶۴	۱۴	Leibnitz	Libnitz
۲۶۲	۱۶	یہاں ہو	یہاں ہو	۳۶۵	۱۵	استدراک سے کس تے	استدراک سے کس تے
۲۶۳	۱۷	یکسانی	یکسانی	۳۶۶	۱۶	کر سکتی ہے	کر سکتی ہے
۲۶۴	۱۸	امراز ادگی	امراز ادگی	۳۶۷	۱۷	مصنف	مصنف
۲۶۵	۱۹	سمجھتے	سمجھتے	۳۶۸	۱۸	تقدیقات	تقدیقات
۲۶۶	۲۰	کائنات	کائنات	۳۶۹	۱۹	مختلف ہیں	مختلف ہیں
۲۶۷	۲۱	کائنات	کائنات	۳۷۰	۲۰	نیکوں	نیکوں
۲۶۸	۲۲	کائنات	کائنات	۳۷۱	۲۱	کا	کا

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
فروڈ	فروڈ	۳۹۴	۳۹۴	ندوم	ندوم	۳۹۱	۳۹۱
Auto-	Aro-	۱۲	۳۹۵	خیال نہ کرتے ہیں	خیال نہ کرتے ہیں	۳۹۲	۳۹۲
-Erolism	-Erolism	۱۲	۳۹۵	جز	جز	۳۹۳	۳۹۳
مصنّف	۱۲ مستحجم	۸	۳۹۶	جو کہ	جو کہ	۳۹۴	۳۹۴
اعتدالاً	اعتدالاً	۸	۳۹۶	خود	خود	۳۹۵	۳۹۵
میں	میں	۱۱	۳۹۷	۱۲ مستحجم	۱۲ مستحجم	۳۹۶	۳۹۶
کیا تھا	کیا تھا	۹	۳۹۸	امنّی کے	امنّی کے	۳۹۷	۳۹۷
سیکٹر یورس	سیکٹر یورس	۲	۳۹۹	ہونے کے بعد	ہونے کے بعد	۳۹۸	۳۹۸
اور	اور اور	۴	۴۰۰	Contracta	Contracta	۱۰	۱۰
کر لے	کر لے	۱۹	۴۰۱	tion	tion	۱۱	۱۱
گود بھرائی	گود بھرائی	۱۲	۴۰۲	دی ٹیویشن	دی ٹیویشن	۱۲	۱۲
پیر	پیر	۵	۴۰۳	کل	کل	۱۳	۱۳
استقبالی	استقبالی	۵	۴۰۴	دوہرے	دوہرے	۱۴	۱۴
بالآخر	بالآخر	۲	۴۰۵	لبیدو	لبیدو	۱۵	۱۵
یا عدم	یا عدم	۲	۴۰۶	نیوینس	نیوینس	۱۶	۱۶
ان	اس	۱۴	۴۰۷	زبردست	زبردست	۱۷	۱۷
نہ ہوتا ہم ایسا	نہ ہوتا ہم ایسا	۱۹	۴۰۸	Homose	Homose	۱۸	۱۸
ہوے	ہوے	۲۰	۴۰۹	uality	uality	۱۹	۱۹
اگر	اگرچہ	۱۸	۴۱۰	انعکاس	انعکاس	۲۰	۲۰
زور دار	بے زور دار	۲۱	۴۱۱	برّی طرح	برّی طرح	۲۱	۲۱
بہت ہی کم	بہت کم	۱۳	۴۱۲	رذالت ہے	رذالت ہے	۲۲	۲۲
کو ایک ابتدائی	کو ایک ابتدائی	۲۰	۴۱۳	فروڈ	فروڈ	۲۳	۲۳
سے	سے	۸	۴۱۴				

صِفْرُ سَطْرٍ	عَلَطٌ	صَحِيحٌ	صِفْرُ سَطْرٍ	عَلَطٌ	صَحِيحٌ
۱	۲	۳	۱	۲	۳
۴۳۱	۲	نَفْطُ كَوْسَعٍ	۵	۴۳۳	نَفْطُ دِیَعٍ
۴	۴	وَه	۵	۴۳۴	وَو
					یَاشَعُورُ کَ

تَمَّتْ

